HISTORIA

Nº 21

Impresión de la Tapa: Imprenta C.E.U.B.

HISTORIA

REVISTA DE LA CARRERA DE HISTORIA

Nº 21
1990



DIRECTOR DE LA CARRERA DE HISTORIA

Lic. Leonardo Soruco

COMITE EDITOR

Ramiro Fernández Quisbert
Ma. del Pilar Gamarra Téllez
Marco Antonio Peñaloza Bretel

COMPOSICION

María Alegría Soruco

IMPRESION

Braulio Ticona

Depósito Legal 011/80 LP.

Correspondencia y canje:
Centro de Estudiantes de la Carrera de Historia
Universidad Mayor de San Andrés
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Carrera de Historia
Casilla 11524
La Paz - Bolivia

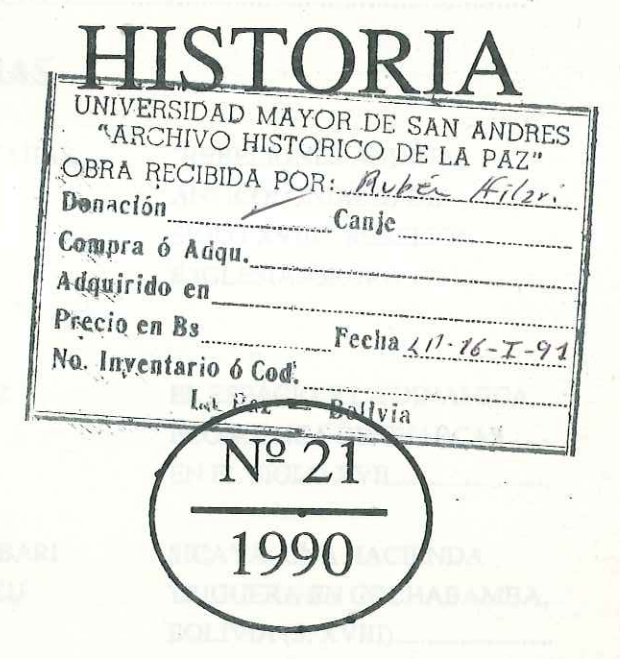
Impreso en los Talleres de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, UMSA

Edición Extraordinaria, 1990

Los artículos son de responsabilidad exclusiva de los autores.



HISTORIA



Nº 21

1990

CARRERA DE HISTORIA
FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACION
UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN ANDRES

EDICION EXTRAORDINARIA 1990



INDICE



PRESENTACION

La presencia significativa de historiadores de nuestro país en eventos internacionales, donde se tratan problemáticas que conciernen al nuevo enfoque de la historiografía de América Latina, nos ha llevado a la necesidad de dar a conocer, mediante este número extraordinario, el aporte que profesores de la Carrera de Historia de la Universidad Mayor de San Andrés han venido realizando.

Los trabajos aquí presentados han sido difundidos en encuentros realizados en Argentina, Chile, Perú y Estados Unidos, lo que evidencia el interés de nuestros investigadores por divulgar la producción historiográfica boliviana, la cual se halla en una creciente etapa de desarrollo.

Las investigaciones de los historiadores Laura Escobari de Querejazu (Simposio de Historia Económica Colonial, Lima, Junio de 1986), Fernando Cajías de la Vega (Encuentro de Historiadores y Etnohistoriadores del Area Andina, Arica, Mayo de 1988), Clara López Beltrán (Reflections of Social Reality: Writings in Colonial Latin America, Massachusetts, Abril de 1990) y María Luisa Soux Muñoz Reyes, Roberto Choque Canqui y Mary Money (Congreso Internacional de Historia Económica Latinoamericana, Luján, Junio de 1990), abordan temas y problemáticas de la historia colonial y republicana de Bolivia, en aspectos como: las haciendas trigueras en Cochabamba durante el siglo XVIII(Escobari), la dinámica económica de Charcas en el siglo XVII(López), participación de la Iglesia en las rebeliones anticoloniales de Oruro en 1871 (Cajías), la coca y la persistencia de circuitos comerciales coloniales (Soux), la marka aymara de Jesús de Machaca (Choque) y los obrajes de la ciudad de La Paz, siglos XVI-XIX (Money).

El Comité Editor agradece la iniciativa del Director de la Carrera de Historia, Lic. Leonardo Soruco y el apoyo del Decano

de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Dr. José Mendoza G., para la publicación de este número extraordinario que, a no dudar, representa un estímulo en la continuación de nuestra tarea.

Asimismo, agradecemos al Lic. Mario Ríos, Director del Comité Ejecutivo de la Universidad Boliviana, por su colaboración en la elaboración final de la presente revista.

"REBELIONES ANDINAS ANTICOLONIALES DEL SIGLO XVIII" REBELION E IGLESIA ORURO 1781*

Fernando Cajías de la Vega
Universidad Mayor de San Andrés

El siglo XVIII está lleno de acontecimientos políticos y económicos de trascendental importancia. Es el siglo de la identidad americana diferenciada de lo europeo: criollos y mestizos sienten esa identidad y nunca como hasta ese momento surge el distanciamiento político y en las últimas décadas el deseo de independencia.

La población indígena, largamente explotada, deja de lado la pura resistencia pasiva y se lanza a acciones concretas que culminarán en un profundo proceso revolucionario.

Tanto la línea criolla como la indígena tienen en común el odio al europeo; pero mientras los unos buscan un cambio fundamentalmente político, los segundos accionan por un cambio de las estructuras económico-sociales; si luego plantean un cambio político es como producto de una natural consecuencia.

Ambas líneas contradictorias si, por los intereses criollos que formaban parte de la estructura económica colonial, no coinciden por ello en los movimientos subversivos. En la audiencia de

*Ponencia presentada al ENCUENTRO DE HISTORIADORES Y ETNOHISTORIADORES DEL AREA ANDINA, Arica, Mayo de 1988.

Charchas hay criollos en la década del 70 contra el sistema aduanero; los movimientos indígenas, en cambio, más violentos, se dirigen contra el tributo, el reparto comercial, la mita. Ayo Ayo, Sica Sica, Condo Condo, son un claro ejemplo, movimientos que terminaron siempre con la muerte del corregidor o del cacique encargado del cobro de tributos y de la entrega de mitayos.

El surgimiento de líderes indígenas como los Catari en Chayanta, José Gabriel Condorcanqui, Túpac Catari y Santos Mamani en Oruro, permite agrupar todos los movimientos parciales y dar lugar a la gran revolución que se inicia a fines de 1780.

Dentro de ese contexto, Oruro es un caso muy especial, ya que aunque sólo por días, ambas líneas, la criolla y la indígena, coinciden y actúan mancomundamente. Sin embargo, lo que sucede en esa Villa, luego de la alianza, es un triste presagio de lo que luego significará la Independencia de Bolivia para la población indígena.

La sublevación indígena en la región orureña fue producto, como sucedió en otras provincias, de un largo proceso de resistencia que dejó de ser pacífica a partir de la década del 70. Las provincias de Paria y Carangas se sumaron a la sublevación general a mediados de enero de 1781. La rivalidad criollo-europea por el dominio político de la villa y de la provincia de Paria no cesó -como había sucedido en otras ciudades- ni ante el peligro de una invasión inminente de los indígenas sublevados.

Los conflictos entre mineros criollos y comerciantes europeos, la lucha por controlar los mandos políticos y militares de la villa, y el menosprecio social entre peninsulares y lugareños, había generado una pugna tan profunda que la noticia de la sublevación indígena agravó mucho más las tensiones existentes.

Así, el 10 de febrero de 1781 estalla la rebelión criolla y en los días posteriores se produce una alianza criollo-indígena que, por sus objetivos diferentes, sólo duraría una semana.

En otros trabajos, sobre todo en mi tesis doctoral, he analizado con mayor detalle las causas de la sublevación indígena y de la rebelión criolla, la alianza y la ruptura, los objetivos, las tácticas y estrategias.

La iglesia católica, como ya han demostrado otros historiadores como Monseñor Severo Aparicio, no fue indiferente al conflicto de 1781; pero como casi siempre ha sucedido en las luchas políticas, no se presentó como un todo homogéneo. Oruro es un ejemplo muy particular.

La iglesia vivió la crisis europeo-criolla en su propio seno; se presentaron, dentro de ella, los dos partidos en pugna, que no quedó encerrada en los claustros, pues salió al exterior con el mismo odio que el de los laicos. El sentido unitario de la Iglesia no pudo evitar que fueran los curas del partido europeo los principales acusadores contra los curas del partido criollo.

Esto último no se debió solamente a causales políticas; el factor económico fue también muy influyente, tomando en cuenta los sustanciosos ingresos que significaban el ser titular de un beneficio o curato: cobro de diezmos y primicias, mano de obra gratuita, servicios personales y obligatorios de los indígenas, etc. El caso del curato de Paria, que analizaremos más adelante, es un ejemplo de pugna política con trasfondo económico.

El conflicto no sólo se dio entre curas seculares, párrocos de las diferentes doctrinas, sino también entre curas de las órdenes religiosas establecidas en la Villa, especialmente en la de los Mercedarios.

La división entre partido criollo y europeo era inevitable; pero no se presentó en el seno de la Iglesia orureña un partido fuerte que abogara por los campesinos indígenas. Todos actuaron unidos en una compañía militar especial para contrarrestar las invasiones indígenas de marzo y abril de 1781; luego fueron los curas, incluyendo a los del partido criollo, los que ayudaron a conseguir

las capitulaciones, entrega de cabecillas, etc. Es justo notar, sin embargo, que algunos de ellos lucharon para evitar mayores castigos sobre el grueso de los rebeldes y para que se "los perdonara".

El partido criollo, dentro de la Iglesia, estuvo principalmente representado por el cura Patricio Gabriel Menéndez, Vicario de la Villa y cura principal de la iglesia matriz; Isidoro Velazco, cura de Sora Sora; Fray Marcos Gregorio de Ribero, religioso de San Juan de Dios; el presbítero Mariano Bernal, cura de la doctrina de Paria; Fray Bernardino Gallegos, religioso franciscano; los religiosos mercedarios Fray Santiago Calatayud y José Bustillos; Manuel de Amezaga, cura del beneficio de San Pedro de Challacollo. Todos fueron tomados prisioneros en 1784.

Los del partido europeo estaban representados principalmente por Fray Josef Echevarría, religioso mercedario; Pablo de Arcos, cura de la doctrina de Paria; el presbítero Francisco Chavarría; Vicente Veracochea, cura de Laimes; Anselmo Carrasco, cura de Cabari; Joaquín Barrón, cura de Chayala; Francisco Javier de Arca, presbítero; Juan Francisco Gonzáles, cura de Chuquicota y Fray Baltasar del Campo, prior de Santo Domingo.

Todos ellos fueron principales testigos de cargo contra los líderes criollos en general y contra los eclesiásticos en particular, especialmente en la sumaria de Segurola en 1784.

El cuadro siguiente, aunque incompleto, de los cargos religiosos durante los sucesos y de la participación activa, tanto de curas como de religiosos, en uno y otro bando, muestra claramente la división política de la Iglesia en esta confrontación.

CARGOS RELIGIOSOS Y PARTICIPACION POLITICA EN 1781

1. Vicario, cura Rector, encargado de la Matriz de Oruro y principal autoridad eclesiástica de la Villa: Patricio Gabriel Menéndez. Partido Criollo.

2. Prelados de las religiones:

a) Santo Domingo: Fray Josef Campos. Partido europeo.

b) San Francisco: Juan Caminoaga: neutral. Acusado luego de no auxiliar a los europeos, fue cambiado por Fray Felipe de Villagómez, quien declara contra Menéndez en 1784 por la rivalidad de éste con las órdenes religiosas. Entre los religiosos franciscanos, Fray Bernardino Gallegos es identificado como del partido criollo.

c) San Agustín: Fray Josef Cuadros: neutral. El nuevo prior, Manuel Sejas, declaró en 1784 contra Menéndez por las mismas razones.

d) San Juan de Dios: Hermano Mayor: Justo Peñaloza: neutral. Fray Marcos Gregorio del Ribero, religioso de esa orden, es acusado como inclinado al partido criollo.

e) La Merced: Fray Josef Bustillos, comendador: partido criollo; reemplazado por Vicente Irigoyen, testigo de cargo contra Menéndez por las mismas razones. Fray Santiago Calatayud y Fray Fernando Rodríguez Carreño: partido criollo.
Fray Josef de Echavarría: partido europeo.

3. Curas de las parroquias circunvecinas:
a) Isidoro Velazco, de Sora Sora (corregimiento de Oruro); partido criollo.

b) Agustín Quevedo, de la Ranchería (corregimiento de Oruro); neutral.

c) Vicente Vereicochea, de Laimes (provincia de Chayanta); partido europeo.

d) Joaquín Barrón de Chayala; partido europeo.

e) Lic. Diego Olivares, de Papacachi; neutral.

f) Maestro Josef Calancha, de la Joya (corregimiento de Oruro); neutral.

g) Juan Francisco Gonzáles, de Choquecota (provincia de Carangas); partido europeo.

h) Teodoro Zeballos, de Poopó (provincia de Paria); neutral.

i) Pedro Antezana, de Caracollo (corregimiento de Oruro); neutral.

j) Manuel Amezaga, de Challacollo (provincia de Paria); partido criollo.

k) Anselmo Carrasco, de Cabari; partido europeo.

l) Manuel Sierra, de Corque (provincia de Carangas); neutral.

m) Pablo de Arcos, de Paria (corregimiento de Oruro); partido europeo. Reemplazado por Mariano Bernal después del 10 de febrero, del partido criollo. Después de la represión a los criollos, vuelve Arcos.

n) Presbíteros Josef Chavarría y Francisco Javier de Arce; partido europeo.

Dos de las fuentes principales para el estudio de los sucesos de Oruro, reflejan claramente los dos puntos de vista surgidos en el seno de la Iglesia. Por un lado, el Diario elaborado por el Vicario Menéndez, en defensa de los criollos y, por otro, el Diario escrito por el mercedario José Echavarría, con una interpretación diametralmente opuesta.

EL CASO DEL CURA MENENDEZ

El cura Vicario de la Villa, Patricio Gabriel Menéndez,

encargado de la Iglesia matriz y la autoridad eclesiástica más importante de Oruro, encabezaba la lista de los eclesiásticos acusados de rebeldes por las autoridades españolas.

Menéndez era criollo, de una distinguida familia potosina. Su padre beneficiaba metales en el Ingenio de La Lava, a nueve leguas de Potosí, y tenía además una tienda en esa ciudad donde vendía géneros de Castilla. Su madre, Ildefonsa de Saavedra, era una distinguida dama potosina[1].

Identificado con los criollos orureños, no ocultó su antipatía contra los europeos y su simpatía por la causa criolla. De genio violento, especialmente en ciertas circunstancias, era, junto a los abogados Mexía y Caro, el de mayor formación intelectual entre los sublevados. Dejó un diario de los sucesos y unos versos en los que muestra claramente sus inclinaciones políticas.

Por su origen e investidura, fue el más defendido de los "reos" y el que presentó más papeles para su defensa. Como los otros "reos", negó todos los cargos en su contra; su prisión, más benévola, le permitió ser uno de los tres sobrevivientes a los largos años de encierro y destierro; pero cuando salió libre, sus padres ya habían muerto, la fortuna familiar estaba en ruinas y en América se vivía el inicio del nuevo siglo.

A Menéndez le tocó asumir el Vicariato de Oruro en momentos particularmente difíciles por la creciente rivalidad criollo-europea, de la que la Iglesia no estaba ausente, y por los conflictos propiamente religiosos causados por la crisis disciplinaria de los curas doctrineros y por los conflictos entre autoridad eclesiástica y órdenes religiosas, ésto último muy común en la América colonial.

Cuando surgieron las acusaciones contra Menéndez, éste planteó su defensa bajo dos supuestos: demostrar su buena labor como Vicario y probar su actuación positiva en los hechos del 10 de febrero.

En lo que respecta a lo primero, presentó escritos y extensos interrogatorios para que fueran respondidos por diferentes testigos y en los que se preguntaba si como Vicario había administrado con exactitud los sacramentos, si acudió al confesionario sin exención de tiempos, si asistió a los enfermos aún en horas de la noche, si en la Santa Cuaresma puso eclesiásticos asalariados que atendieran los confesionarios "para que la feligresía sea más fácil y prontamente despachada", si enseñó semanalmente doctrina cristiana atrayendo a personas miserables e infelices, si dejó de percibir los derechos que le correspondían por las misas a María Santísima que celebraba cada año la Hermandad del Santo Convenio, si corrió con los gastos de la Fiesta de la Inmaculada Concepción de 1781, si mantuvo con aceite y a su costa la lámpara del Señor Sacramentado, si en la percepción de derechos parroquiales se excedió alguna vez de arancel, etc.[2].

Los testigos laicos respondieron contradictoriamente, según el partido al que pertenecían; pero aún sus detractores no criticaron su labor religiosa. Reconocieron algunas virtudes que se señalaban en el interrogarorio, desmintieron otras como la de su equidad en el cobro de aranceles, o afirmaron que lo ignoraban. Mucho más explícitos fueron los testigos eclesiásticos.

Fray José de Echavarría, prior jubilado de La Merced y autor de la Relación anticriolla antes aludida, respondió a todas las preguntas negativamente. No le constaba su actuación pero "si lo ha hecho bien había cumplido con su deber de párroco"[3].

Otros testigos de las diversas órdenes le reconocieron algunas virtudes, pero no dejaron de subrayar sus errores, acusándolo de no dar la extremaunción a tiempo, de abusos en los funerales y cosas por el estilo. Pero ninguno fue tan duro como el prior mercedario.

Es interesante anotar que entre los aspectos que Menéndez destacó como virtud estaba el de tener "genio retraído" de no mantener "con ninguna persona amistad ni comunicación íntima" y que de su casa sólo salía a los ejercicios de su ministerio[4]. Los testigos confirmaron su afirmación, aunque con variantes.

Para el mercedario Fray Josef Echevarría, hombre de mundo, el Vicario vivía así faltando a "la urbanidad y buena crianza", mientras que el dominico Fray Baltasar del Campo afirmó que "no ha mantenido estrecha amistad; pero no por virtud moral sino a fin de que sus feligreses no tengan sujeto de quién valerse en asuntos de necesitar su iglesia"; o el mercedario Fray Vicente Irigoyen que narró: "Desde que llegué a la Villa... me ofrecí a su servicio con expresiones particulares de cariño en ambas visitas y mandé a los religiosos de mi comunidad fuesen de dos en dos a cumplimentarle y apenas despues de muchos dias me pagó a mí solo la visita, pretextando ocupaciones, y dejó desairados a los demás"[5].

Los juicios severos sobre su actuación son clara muestra de la profunda enemistad que existía entre Menéndez y algunos curas doctrineros, y sobre todo con los religiosos de los conventos de la Villa. El mismo Menéndez, en uno de sus interrogatorios, planteó de esta manera el origen de esa enemistad:

"Si saben que por diferentes medios procuró cumplir con las especiales comisiones de su Ilustrísimo Prelado, el Arzobispo de Charcar, en orden a que algunos religiosos de los conventos de Oruro se recogiesen a los claustros y los curas doctrineros que moraban en aquella Villa se restituyesen a sus pueblos, se contrajo la enemistad del religioso mercedario Fray Josef de Echevarría y las de los curas Vicente de Verecochea, Anselmo Carrasco, Juan Francisco Gonzàlez y don Joaquín de Barrón"[6].

Esas dos comisiones -que los religiosos hicieran vida de claustro y que los curas doctrineros no viviesen en Oruro, sino en sus pueblos-, según Menéndez, fueron ejecutadas con rectitud y pureza, "sin embargo de las injurias y persecuciones que me fomentaron aquellas personas contra quienes se dirigieron". La mayoría de los testigos reconoció que Menéndez extirpó ciertos abusos, como el que el cura de la Capilla del Socabón cobrara limosnas a cada uno de los devotos de la Virgen del Socabón que pedía que descubriese la imagen. Pero los curas doctrineros mencionados por Menéndez y los priores de las órdenes religosos le

acusaron de excederse en las comisiones y de fomentar una pugna entre clérigos y religiosos.

Menéndez afirmaba que desde su llegada fue Resolutor de casos de moral y que como tal dio conferencias de moral a los eclesiásticos. Sus detractores afirmaron que sólo duraron dos semanas, otros que más bien cortó con esas charlas que las daba su antecesor Montoya. Los curas doctrineros justificaron su presencia en Oruro por los acontecimientos de la sublevación general que les impedía vivir en sus pueblos; sin embargo, como también habían otros que cumplían su misión (tal el caso del cura Mariano Bernal, en el pueblo más conflictivo, Challapata), prefirieron adoptar como defensa el ataque, no sólo desde el punto de vista religoso, sino también político. Vereicochea, Carrasco y otros fueron los principales acusadores de Menéndez como caudillo principal de la sublevación en Oruro[7].

En cambio, los religiosos fueron más ecuánimes; pero no por ello dejaron de manifestar su antipatía a Menéndez y su total desacuerdo con su política respecto a los conventos de religiosos. Existían entonces, en Oruro, cinco conventos: dominicos, agustinos, mercedarios, franciscanos y uno de monjas.

El Comendador de la Merced, Fray Vicente Irigoyen, expresó que el Arzobispo dio una comisión a Menéndez sobre la vida y costumbres de los curas regulares; pero que en dicha comisión, "el principal designio del expresado Dr. Menéndez fue acabar y destruir todos los conventos de dichos regulares, declarándose enemigo acérrimo de ellos, no sé ni puedo alcanzar si porque le impelía a ésto su genio dominante u otro depravado fin".

Fray Felipe Villagómez, guardián de San Francisco, opinó al respecto, coincidiendo con sus colegas de otras religiones: "Ha tenido algunas comisiones del Ilustrísimo Arzobispo difunto de las que una de ellas se dirigía a una prolija averiguación del estado de los conventos de esta Villa, vida y costumbres de sus religiosos, en cuya actuación procedió dicho Señor Vicario, que la Sumaria Secreta que actuó sobre este asunto, en común sentir, fue

enteramente perjudicial a las religiones pues a causa de sus informes ya se experimentan sus efectos y no menos que estar infamadas ante los tribunales superiores de donde se infiere haber procedido apasionadamente contra justicia y contra las reglas de caridad cristiana".

Cuando Fray Baltasar del Campo, prior del Convento de Santo Domingo, fue preguntado referente a la actuación del Vicario en los sucesos de febrero, respondió: "No me conviene decir cosa alguna, sólo sí no puedo pasar en silencio lo acaecido ahora 10 meses poco más o menos y fue haberse hecho juez dicho cura de todos los regulares investigando sus modos de proceder lo que hubo de motivar una sangrienta guerra entre clérigos y religiosos si éstos no hubieran con modo ocurrido a la benignidad del ilustrísimo finado, quién con su sagacidad hizo quedarse este asunto en perpetuo silencio"[8].

El único que no declaró nada especial fue el prior agustino Manuel Sejas porque estaba recién llegado a la Villa.

Esta división interna de la Iglesia orureña no se habría manifestado tanto, si los sectores en pugna no hubieran intervenido en el conflicto político de la Villa, tomando partidos opuestos en los acontecimientos del 10 de febrero.

Ya vimos en los capítulos correspondientes la activa participación de Menéndez en los sucesos del 10 de febrero y los días posteriores. Su actuación fue controvertida. Para los europeos, Menéndez actuó como uno más de los caudillos rebeldes; para sus defensores, como pacificador. Para los unos, justificó la muerte de los europeos, entregó a los sobrevivientes a los indios, impidió el entierro de los europeos muertos, participó en la extracción de dinero de las Cajas Reales, anunció la llegada de Tupac Amaru, ofreció a los indios las entradas de su curato, conspiró para acabar con los europeos, tuvo correspondencia con los rebeldes, etc. Uno a uno, Menéndez negó esos cargos; pero la acusación más grave, "odio mortal a los europeos", manifestado en

su diario, sus versos y el borrador de carta a Manrique, no pudieron ser justificados por el abogado defensor; no pudo negar su existencia; los explicó como reacciones del momento y porque, sobre todo, el haber defendido a los inocentes de Oruro (los otros encausados) no era sufienciente justificativo para que lo acusaran de "motor de la revolución".

Menéndez consideraba que el momento más grave de su Ministerio fue el de la sublevación: "entonces fue cuando se redoblaron mis fatigas, mis desvelos y mis peligros". Según su versión y la de varios testigos, su acción pacificadora comenzó con el mismo enfrentamiento; pero sobre todo al amanecer del día 11, cuando participó en la procesión organizada por los frailes mercedarios y cuando, en compañía de varios eclesiásticos, exhortó, sin ningún éxito, a los tumultuados para que cesasen el incendio y las pedradas. Según él, ayudó a escapar al tan buscado Santelices.

Pero cuando se convirtió en protagonista principal fue en el nombramiento de Jacinto Rodríguez como corregidor de Oruro. Según sus propias palabras, participó en ese nombramiento porque consideró "que sólo don Jacinto era capaz de aquietar la bulla" Estaba convencido de que "lo que no se pudo conseguir con la procesión de Nuestro Señor Sacramentado, que salió de la Merced, se alcanzó con la presencia de Rodríguez"[9]. Con el nombramiento de Rodríguez, argumentaba, se lograron la pacificación y el perdón de los sobrevivientes y si, luego de unas horas, se reinició el conflicto, fue por la llegada de los indios. Tal aseveración fue confirmada por muchos testigos; pero los del partido cotrario afirmaron que su participación en el nombramiento de Rodríguez, el hecho de haber sido él el presentador de Rodríguez ante la muchedumbre, revelaba su complicidad en la sublevación, ya que para ellos el nombramiento era parte de la ejecución del plan subversivo.

Lo que nadie pudo contradecir es que Menéndez pidió en su discurso el perdón de los europeos sobrevivientes y que a poco tiempo de la entrada de los indios, cuando en la Villa había

nuevamente un clima de violencia, Menéndez salió encabezando una procesión, en medio de la plaza, se desnudó y se sometió a una "disciplina de sangre". Desde una esquina, un grupo de cholos e indios lo apedrearon y, a instancias de sus acompañantes, desistió de su actitud.

Otra acusación grave contra él le atribuía tardanza en dar sepultura a los europeos muertos y que había recibido una barra de plata robada, enviada por Rodríguez, para sufragar los gastos del funeral. Menéndez negó enfáticamente ambos aspectos ya que, pese a las amenazas de los tumultuados, logró darles sepultura, el lunes 12 a medio día a los muertos, y que si bien era cierto que Rodríguez le había enviado una barra de plata para sufragar los gastos del funeral, Menéndez no se aprovechó de ella.

Otro problema grave en el que se vio envuelto se originó cuando, el martes 13, los indios cercaron la Iglesia Matriz y sacaron a la fuerza a los europeos que se encontraban refugiados en ella. La mayoría de los testigos confirmó la versión de Menéndez de que luchó para evitarlo; pero no faltaron algunos que afirmaron que el vicario facilitó la entrada de los indios, que posteriormente dieron muerte a los europeos refugiados.

Lo que nadie pudo negar es que Menéndez participó activamente en la lucha posterior de los criollos contra los indígenas, que alentó a los defensores de la villa y que organizó con eclesiásticos seculares una compañía de milicias que intervino directamente en el enfrentamiento armado.

A pesar de que Menéndez no fue un partidario de los rebeldes indígenas, circuló entre las tropas rebeldes de otros lugares -lo mismo que sucedió con Jacinto Rodríguez-, la versión de que el Vicario de Oruro era partidario de la sublevación general. Esto motivó que algunos caudillos indígenas buscaran establecer una relación y una coordinación más efectiva. Uno de esos caudillos fue nada menos que Andrés Túpac Amaru quien, luego de la toma de Sorata, dirigía conjuntamente con Túpac Catari el segundo cerco a

la ciudad de La Paz. Este caudillo escribió una carta, que luego fue muy manejada en el juicio contra Menéndez. Esta carta, si bien está remitida al anterior Vicario de la Villa -lo fue seguramente por mala información del caudillo indígena-, muestra claramente la vinculación entre indios y criollos y los objetivos de los revolucionarios indígenas de castigar a los corregidores, acabar con los repartos, extinguir los excesos de las aduanas y acabar con los abusos de los azogueros de Potosí:

"Señor Cura Rector y Vicario de provincia de la Villa de Potosí y Oruro Don Francisco de Miranda y Montoya:

Muy Señor Mio:

Con noticia que tengo cierta de que usted por razón de su alto Ministerio y mirando por el bien de su feligresía, había dado a entender los buenos fines a que se dirigían los oficios que se van practicando por orden de S.M. y se van efecutando por medio de sus comisionados mi señor padre Don Josef Gabriel Tupaamaro, mi tío don Diego Cristobal Tupaamaro, Don Tomás y Don Julián Tupa Catari y por mi persona que es también participante de la misma comisión no puede menos mi reconocimiento a la constancia de Usted, que significarle las más expresivas insinuaciones, las mismas de que son participantes Don Jacinto Rodríguez, Manuel Herrera, Diego Flores y el gobernador don Fulano Rocha por ser individuos que igualmente se habían puesto de parte mía, sin duda sabiendo las comodidades y beneficio común resultantes al reino y todos sus criollos y naturales interesados. Y para que mejor se comprenda el sano espíritu que animan las actuales circunstancias acompañó a usted el adjunto auto, que reconocido por su alta comprensión, y puesto de un acuerdo con las cuatro personas arriba expresadas se sirva comunicar su contenido a los vecinos de esa Villa y en consecuencia hacer que se publique su favorable tenor para que haciéndose notorio en ese lugar y sus inmediaciones se reconozca que las operaciones del día solo se dirigen a castigar y quitar corregidores y sus repartos, a extinguir los grandes

excesos de Aduanas, a la ruina de chapetones usureros y al total exterminio de las trampas y fraudes con que los azogueros de Potosí se aprovechan del trabajo y sudor de los naturales que se lo engañan contra toda la orden que tienen de Su Magestad; todo lo que no dudo del Pastoral oficio de usted lo sabrá explicar mejor a todos nuestros compatriotas. Con este motivo ofresco a la disposición de Usted y las cuatro personas arriba referidas la particular con que estoy de servirles y complacerles en cuanto sea de su agrado, dependiente de mis arbitrios y deseo que nuestro señor guarde sus vidas con salud perfecta muchos años.
Altos de La Paz, 5 de septiembre de 1781.
ANDRES TUPAAMARO INCA" 10

De todo el complicado papeleo de pruebas, confesiones, declaraciones de testigos de cargo y descargo, de escritos a favor y en contra; a pesar de las contradicciones en el proceso posterior a Menéndez, una cuestión queda muy clara: Menéndez estaba claramente a favor del partido criollo.

Es difícil creer que él fuera parte del "Estado Mayor" de la sublevación o uno de sus estrategas. Tampoco es probable, como manifestaron algunos de sus enemigos, que él fuera un incitador a la lucha violenta. Pero lo que no se puede dudar es que, una vez dado el conflicto, se identificó con los criollos, sin que por ello haya dejado de cumplir sus funciones de Vicario, especialmente comprobable con su empeño por lograr la pacificación.

El "Diario Fabuloso" que escribió al calor de los acontecimientos, sin las presiones de una prisión y sin la convicción de que la sublevación había sido derrotada, revela claramente su punto de vista pro-criollo. Es más, refleja el punto de vista criollo y la interpretación criolla de los hechos, especialmente de los acontecimientos del 9 y 10 de febrero. Expresiones como "la divina mano que tan prodigiosa y celadamente favoreció a los criollos" o "de este milagro conocerá la inocencia de los criollos y la malicia de los europeos" se repiten en su Relación. En su Diario, como en otras declaraciones y escritos, el Vicario afirmó que los europeos

fueron los provocadores y causantes del enfrentamiento[11].

Una vez derrotada la sublevación general de indios, los españoles relacionados con Oruro por haber sido funcionarios depuestos por la sublevación, o por sus intereses económicos, iniciaron una gran ofensiva para lograr su retorno a Oruro y el castigo de los criollos implicados. Urrutia volvió a hacerse cargo de su corregimiento a fines de 1782.

Menéndez se dio perfecta cuenta de que las acciones de Urrutia y sus seguidores también lo implicaban y prefirió iniciar su defensa, aun antes de que las autoridades españolas hubieran decidido apresar a los líderes criollos. A fines de 1782 presentó, como ya vimos, un largo escrito y un interrogarorio al Presidente de la Audiencia, Ignacio Flores, tendiente a probar su buena conducta como religioso y su acción pacificadora en torno al interrogatorio; por las declaraciones de testigos escogidos por éste, le fue ampliamente desfavorable. Al sentirse perseguido, prefirió realizar su defensa desde Potosí. Así pasó 1783.

A fines de ese año, las autoridades españolas decidieron tomar presos a todos los principales criollos, que fueron trasladados de inmediato a Potosí. Allí se llamó a declarar ante Pino Manrique, a todos los que tuvieron que ver algo con Oruro y que residían por entonces en Potosí. Patricio Gabriel Menéndez, el 17 de febrero de 1784, estaba en circunstancias en que era considerado, por muchos, uno más de los caudillos de la sublevación.

Si alguna duda quedaba, el propio Menéndez se encargó de disiparla. En su declaración ante Manrique, dio una amplia relación de los hechos, muy parecida a la de su Diario. Insistió en su criterio de que los europeos fueron los provocadores "con arrogantes expresiones de que para cada uno de ellos, no eran suficientes diez criollos" y amenazas.

El tratamiento de Pino Manrique a los reos en general y al Vicario en particular irritó finalmente a Menéndez que preparó una

carta dirigida a Escobedo, Visitador General del Reino. El borrador de la carta fue hallado entre sus bienes y papeles que se mandaron secuestrar al tiempo de tomarlo preso y enviarlo a Buenos Aires. En ella, Menéndez denunciaba las irregularidades con las que Manrique manejaba su comisión; cómo obligó a todos a que declararan contra los Rodríguez, dejando a Urrutia libre de culpa, siendo que éste fue causante de los hechos por sus indiscreciones. Denunciaba la tortura feroz a Clemente Menacho, quien a pesar de eso, no declaró en contra de sus compañeros, y las presiones que la autoridad potosina ejerció contra todos, exceptuando a Juan de Dios, al que, por su dinero, lo trató bien. Denunciaba asimismo cómo lo había forzado a declarar contra los reos; la vergüenza pública y grillos pesados a los que habían sido sometidos. En fin, el borrador refleja claramente el pensamiento del Vicario, sin presiones y sin temor; su línea claramente antieuropea y la defensa de lo que llamaríamos, en lenguaje contemporáneo, de los derechos humanos de los reos.

Entre los papeles de Menéndez, se encontraron unas décimas de su puño y letra. Los versos revelan el antieuropeísmo del cura y la impresión que le produjo el sufrimiento de los reos de Oruro en la prisión de Potosí.

MIRAD SI ESTA NO ES VERDAD
VIENDO TANTOS INOCENTES
JUZGADOS POR DELINCUENTES
RECARGADOS DE PRISIONES
AZOTADOS DE SAYONES
Testado: TAN VIL EUROPEO

El Diario, la carta y los versos prueban fehacientemente el pensamiento pro-criollo del cura, pero aún antes de descubrirse la carta y los versos, Manrique ordenó que se lo tomara preso. Según éste, se le envió a Buenos Aires de noche para que nadie lo viera y evitar el bochorno de que se le viese públicamente preso. Así empezó la larga y penosa historia de su prisión.

EL CASO DEL CURA BERNAL

El segundo acusado en importancia entre los eclesiásticos fue el presbítero Mariano Bernal, cura de Paria. Vecino y oriundo de Oruro, en 1781 tenía 35 años. Siempre había servido de teniente de cura; en Corque por espacio de seis meses; un mes en Callapata; siete u ocho años en Challacollo y quince días por el nombramiento expedido por el vicario Menéndez, de teniente de cura en el pueblo de Paria.

Esos quince días marcaron su futuro destino. Por su actuación en ese tiempo fue identificado como aliado de los líderes criollos, además de ganarse el odio de Pablo de Arcos, cura vicario titular del beneficio de Paria, quien fue el principal instigador para el proceso contra Bernal.

Cuando se lo arrestó, servía de teniente de cura en Challacollo y fue acusado de "motor" en la sublevación del 10 de febrero, de leer a los indios edictos de Tupac Amaru, de haber participado en el acto de contricción que absolvía a la plebe e indígenas de los saqueos, etc.

Bernal, sin duda, tenía ascendiente sobre los indios, sabía su lengua y en momentos tan agudos como los días inmediatamente posteriores al 10 de febrero, lo aceptaron como cura; cuando se dio el rompimiento entre criollos e indios, colaboró eficazmente a la salida de los indios de Paria de la Villa; pero volvió al poco tiempo a sumarse a las tropas eclesiásticas que defendían la villa.

Bernal estaba preso en el convento de San Francisco desde 1787, incomunicado y sin medios para contratar un defensor. En un escrito de febrero de 1790 pedía que se le nombrase a Juan Francisco de Castro, abogado de la Real Audiencia de Charcas, como su defensor, lo que se aceptó. En agosto, pidió que se le declarase libre y pueda ejercer las funciones sacerdotales. Refiriéndose a la acusación del Fiscal que afirmaba que el origen "de los delitos fue el oculto odio de los naturales a los europeos y

que a pretexto de la rebelión de los indios la declararon los criollos", respondió:

"¿Dónde se puede comprender en mi semejante odio? Con nadie he tenido pleitos ni disgustos, a todos he servido en el Ministerio sagrado de mis órdenes".

Afirmaba que su única conexión con Menéndez era que éste era su vicario. Si ni siquiera participó en la sublevación, cómo podían considerarlo motor de ella. El no pudo estar "con las crueldades tan bárbaras como las que ejecutó la plebe....o publicar las órdenes de un traidor infame".

Finalmente presentó su defensa en agosto de 1790, luego de pedir postergaciones. Es una defensa profunda que se caracteriza por no hacer apología sólo de su persona sino de todos los acusados, de Jacinto Rodríguez y de los demás reos de Oruro. Esta defensa, en sus partes más importantes dice:

"Que en mérito de rigurosa justicia se ha de servir su justificación declararme por libre de la acusación que se me ha puesto restituyéndome a mi antigua libertad y que sin obstáculo pueda ejercer las funciones sacerdolates de mi ministerio. Que soy así mismo buen y <u>fiel vasallo del Rey</u>, que como tal, he hecho los mas distinguidos servicios en el tiempo más crítico ... de los padecimientos y persecuciones que por leal vasallo <u>he padecido</u> de mis émulos ... este alegato no tiene otro efecto que el de esclarecer la verdad y en ningún modo denunciar delitos ni relatar injurias por injurias porque <u>de todo corazón perdono</u> las que contra mí han vertido los testigos ...

Para la satisfacción de la acusación debo suponer, lo primero, que sentándose por el señor Fiscal, que el origen y <u>causa</u> de los gravísimos delitos, que acusa a todo el cúmulo de reos, fue la <u>oposición y oculto odio que mantenían los naturales a los europeos y que de pretexto de la rebelión de los indios, la</u>

declararon los criollos, no se por donde me pudiese comprender semejante odio ... Con nadie he tenido amistad, el cura y vicario era de distinta tierra y con él no tenía más amistad que el reconocimiento de que era el sustituto de mi legítimo prelado pues era el Vicario de la Villa ... Con nadie tuve particular amistad que fuese capaz de arrastrar al extremo de los males quebrantando la fidelidad al soberano, conspirando contra sus vasallos europeos o fomentando la rebelión inicua de la plebe ...

No puede acusarse de fomentar partido a quien siempre se ha mantenido imparcial...Abandonarme a unas crueldades tan bárbaras como ejecutó la plebe lo repugna la santidad de mi estado y en fin acaudillarme con los indios y publicar las órdenes de un traidor infame ...

Este movimiento que ejecutó tales estragos en la Villa de Oruro, fue el mismo que se ejecutó en varias partes del Perú: que conspiraron contra la vida de corregidores, curas y personas blancas y aun de los mismos indios principales como sucedió con el cacique Lupa a quien sus mismos indios degollaron.

En Chayanta murieron seis sacerdotes ... Es cierto que en Oruro hubieron muertes y robos; pero habiendo tanto eclesiástico ninguno pereció a manos de los indios ni la plebe, sin duda por que otra muerte nos preparaba Dios, que era la civil en que hemos estado otros seis sacerdotes privados de toda comunicación, sujetos a las miserias de los calabozos, careciendo del aire, del sol, del vestuario y si cabe decirlo aun de los alimentos ...

Sea la tercera las diversas causas con que se acusa la sedición: Unos quieren que tuviese su origen de no haberse sacado alcaldes patricios, sino forasteros y que para el efecto corrieron pasquines dias antes ... Otros quieren que fuese una voz que se levantó de que los europeos querían acabar con los criollos acuartelados de donde empezó a sentirse la desobediencia no queriendo acuartelarse los milicianos: Otros que este alzamiento

lo fomentaron los Rodríguez por medio de emisarios valiéndose al efecto de religiosos, sus capellanes para persuadir a los indios de las doctrinas a que viniesen a la Villa a hacer los estragos ... que hacían en obsequio del infame TUPAAMARO con quien decían tener correspondencia con otros asuntos que causa horror leerlos en el Sumario por la facilidad con la que los testigos se avanzan hasta el extremo de los males ¿Pero que parte pude yo tener en esto?...

Sea la cuarta que el mismo cargo que se me forma por lo que hace a que con mi respeto con mis exhortaciones pude haber reformado y contenido el ímpetu de los indios, mayormente siendo lenguaraz y entendiendo su idioma, ese mismo cargo resulta contra el gran número de curas que estaban en la actualidad en la Villa. Allí estaban Isidro Velasco, cura de Sora Sora; Agustín Quevedo de la Ranchería de la Villa; Vicente Verecochea de Chayanta; Joaquín Barrón de Chayala; Diego Olivares de Panacachi; el maestro José Calancha de la Joya; Juan Francisco González de Choquecota; Isidro Antezana de Caracollo; el licenciado Sierra de Corque; los curas Artagona, Juan Manuel Gabino y Teodoro Ceballos cura de Poopó sin contar los reverendos prelados y comunidades ... de manera que siendo estos, como deben ser lenguaraces ... podía sosegar el tumulto ...

Si estaban en Oruro era de recelo de ser sacrificados por sus indios ..., mayor argumento a nuestro favor, para probar el miserable estado a que la fiereza de los indios nos redujo. Si vinieron por otra causa, debían con todo haberla manifestado a su vicario para que no se entendiese desamparadas sus doctrinas en los tiempos mas críticos ... El cura de Chayanta veía los robos que hacían sus indios, el de Sora Sora veía la altanería de los suyos, el de Chayala, el de Choquecota y los demás veían a los de sus doctrinas saquear las casas, entrarse a sus templos, registrar los conventos; pero no los confundían con sus criminales hechos ¿Y los que hablaron, los que exhortaron, los que expusieron sus vidas, han de sufrir tantas miserias y pasar la

plaza de delincuentes? ¿En el tiempo de la tribulación, todos huyeron o se ocultaron y en el de la serenidad todos se presentaban a ser testigos atribuyéndose el mérito de la pacificación y queriendo levantar su estatua sobre la ruina de nuestra constancia? ¿Y cuantos nos presentan hechos jurando que cuando pasaron estaban tendidos bajo la cama de don Jacinto o en los escondrijos de los conventos? ¿Y cuantos de los curas, la noche de la rebelión de la plebe estaban jungando naipes en la casa de Manuel Herrera ...?

Tampoco es mi ánimo tocar, en que estos curas cada uno de ellos traían en su compañía porción de indios de sus doctrinas, los cuales y los forasteros revueltos con los cholos hicieron las muertes y los robos ... la prueba es clara porque los indios, cholos y la plebe de la villa no manejaban la honda y la casa de Flores donde estaban los europeos estaba cubierta de las piedras de honda y con ellas deshechos los techos ... Y aunque esta culpa se debe entender fuera de la intención de los mismos curas, pero hay la razón que si ellos no hubiesen venido ni la multitud hubiese crecido ni la insolencia hubiera llegado a los extremos ...

Debiendo entender lo mismo con los curas y familias religiosas, que teniendo sus haciendas, obrajes y beneficios servidos de indios, no se encuentra que hicieran demostración alguna sino en el Convento de la Merced.

El corregidor don Ramón Urrutia no puso todos aquellos medios que debía para contener los resentimientos de la plebe contra los europeos ... una ciudad sin gobierno prepara estragos...."

Bernal continuaba su defensa lamentándose de que precisamente los que actuaron para evitar los excesos fueran castigados y que en cambio gente como el alcalde del Llano,

"a quien se mandaba por el Ilustrísimo Arzobispo ejecutar sus bienes por el censo de una pía memoria que tenía, tantos años

vencida, sin tener con que pagarla, hasta que con la prisión de Juan de Dios Rodríguez pasó la plata labrada a su casa y se lo vio con la capa de grana del mismo don Juan y así mismo desempeñó el censo..."

Luego continúa criticando las provocaciones del corregidor:

"Supongo la quinta que el principio de este movimiento lo causó primero el odio y luego la codicia: esto lo prueban los hechos sucedidos en la Villa. En octubre del año antecedente siendo costumbre en la Villa formarse las compañías con sus escopetas y armas de fuego para celebrar la fiesta de Nuestra Señora del Rosario, el corregidor Urrutia pasó la orden para que las entreguen en su casa no permitiendo el uso de tales armas sino las blancas ... menos los europeos ..."

Bernal acusa luego a Santelices de provocador. La Villa veía que se armaban los europeos, "oían las insultantes palabras", veían "asímismo que nadie se mueve", se pregunta entonces, "¿Cómo se salvó el corregidor aún en el tiempo más crítico?"..."¿Pues qué efecto podría causar en los ánimos de la plebe la ocasión que se les presentaba para la venganza?" "Este fue el odio que causaron las disposiciones de aquel gobierno". Con este y otros ejemplos Bernal intenta probar que la causa primera fue el odio provocado por el mal gobierno de Urrutia.

Pero luego del odio intervino la codicia y una vez muertos los europeos, comenzó el despojo de sus bienes. Se pregunta: ¿quién podía detener esos excesos?. Si cuando Menéndez se dio "una pública disciplina llovieron piedras sobre él" y nadie respetó la procesión que salió de la Merced. Hace una larga reflexión para demostrar que la situación del 10 de febrero era incontrolable y que nadie pudo hacer nada para controlar los excesos. Esa noche "no se conoció subordinación ni respeto a persona alguna". Defiende la actuación de Jacinto Rodríguez y Manuel Herrera, si sus nombramientos fueron por poner orden, "no por odio a la nación europea porque todo esto que han dicho generalmente ha sido una

fantasma con que los testigos han pretendido sorprender a los jefes... ha sido un Mongibelo que ha devorado su honor y convertido en cenizas su mérito... y ha sido en fin una segunda rebelión que bajo la sombra de la autoridad, y bajo el salvoconducto de sigilo, se fomentaron nuevos insurgentes hasta el número de 48 que componen la Sumaria tal vez o más criminales que los indios".

Califica de mentiras las acusaciones contra Jacinto Rodríguez y Patricio Gabriel Menéndez, justifica la actitud de Rodríguez como la única posible al hallarse "el corregidor prófugo y los alcaldes ocultos o ausentes". "Negarse a la elección de la plebe era exponer a que se continuasen las violencias", hubiera sido "mal vasallo y mal hijo de la patria por no preferir la salud pública a toda otra atención particular". Justifica que se hayan sacado 20.000 pesos para salvar 600.000 que había en las Arcas Reales y sobre todo para salvar la Villa.

Justifica también la actuación de Juan de Dios Rodríguez como la más correcta para detener a los indios de Poopó, "los obsequios para fines de una pacificación son un medio político que lo dicta la prudencia". Hace comparaciones con situaciones parecidas en Luján, se vale de citas bíblicas, todo en defensa de los hermanos Rodríguez. "Puedo decir con juramento que nadie estuvo más expuesto a morir que don Jacinto; pero quién diría que después de tantos servicios se habían de ver acusados de cabezas de aquella conspiración"...¿Por qué? se pregunta. "Por la pérfida envidia, por la cruel calumnia que inventa los delitos". "Son los fieros verdugos que asesinan el honor".

Esta injusticia, que lo indigna, le hace hablar en un lenguaje que a estas alturas del proceso pocos utilizaban, sobre todo para defender la actuación de otros:

"En estos casos, el callar fuera quedar deudor a la Magestad que desea saber las cosas en su raiz, y no corresponder a los impulsos de mi conciencia, que me enseña que tanto se peca por callar, cuando se debe hablar como por hablar cuando se debe callar. Las accciones gloriosas que en esta defensa hicieron los han destinado a una superioridad de miserias..."

Después de hacer citas en latín de historiadores romanos sobre la lealtad, el honor y la miseria, finaliza con una larga alocución sobre su actuación como cura, que no había razón de acusación por haber aceptado el nombramiento de cura de Paria por estar ausente el titular y amenazado su ayudante, que todos los otros cargos eran falsos. Responde uno a uno los cargos que se le imputaban reiterando su fidelidad al Rey y su ninguna conexión con Tupac Amaru, a quien en reiteradas ocasiones llama "infame"12.

Este largo escrito de defensa comprueba la simpatía que tenía el cura Bernal por los Rodríguez y por Menéndez, su convicción de que la mayor parte de la culpa la tenían los europeos, su indignación contra los testigos de cargo y su ninguna simpatía con los rebeldes indígenas.

EL CASO DEL CURA AMEZAGA

Otro eclesiástico acusado de colaborar con la conspiración fue Manuel de Amezaga, cura de San Pedro de Challacollo (Provincia de Paria), uno de los lugares más activos de la sublevación indígena.

Criollo, nacido en la villa de Tarija, tenía en el momento de la sublevación 36 años y ejercía el cargo de cura y vicario de Beneficio de San Pedro de Challacollo. Fue acusado de ser uno de los principales divulgadores de la "especie" sobre la traición de los europeos que precipitó los acontecimientos.

En su defensa de 1790, Amezaga narró que días antes de la sublevación, concretamente el 2 de ferero, el cacique fiel al sistema, Melchor Challapa, le avisó el avance de la conjuración y por eso huyó a Oruro. Al día siguiente, 3 de febrero, tuvo la triste noticia de que sus mismos feligreses lo habían buscado y que al no encontrarlo hicieron "víctima de su ferocidad a un mozo que de su orden hacía de maestro de primeras letras". Este hecho justificaba

el abandono que hizo de su rebaño. Su actuación durante los sucesos del 10 de febrero no se conoce con detalle; pero sí su participación en el alboroto de la noche del 9 de febrero.

Tres testigos de la Sumaria de Segurola afirmaron haberle visto divulgando esa noche la noticia de que los europeos iban a atacar a los criollos. Preguntando sobre el particular en su confesión de 1790, respondió que evidentemente se encontraba en Oruro, ciudad a la que había concurrido a avisar del desenfreno con que los indios de su doctrina, en alguna medida sugeridos por los de Poopó, se hallaban, inquietos hasta el extremo de arrojarse al mismo sagrado templo, armados y cubiertas sus cabezas, buscándolo.

El 9 de febrero por la tarde fue a buscar a Casimiro Delgado para recaudar unos pesos. Delgado, que estaba en la puerta de su casa, le contó la "especie" haciendo referencia a una mujer que se lo había asegurado. Sin creer este acerto, "pero con el deseo de constatarla", se dirigió al cuartel y se encontró, tres cuadras antes de llegar, con Antonio Montesinos, alférez de una de las compañías, preguntándole si había alguna novedad en el cuartel. Respondió que no y que por qué se lo preguntaba, a cuya instancia le refirió la "especie" sin malicia y sin mostrar adhesión a ella; posteriormente se fue a su casa que quedaba a media cuadra. Montesinos se convirtió luego en el principal testigo en su contra.

Poco antes de estos hechos, una india le advirtió que no volviera a su curato porque los indios de Poopó lo buscaban para matarlo, como ya había matado a su escolero. El mismo cacique Challapa le había hecho idéntica advertencia.

Según Amezaga, como prueba de su fidelidad, esos días cedió a un negro esclavo suyo para servir en la compañía de negros esclavos. Actuó como mediador en la discordia que tuvo el corregidor con los de la compañía de milicianos.

Preguntado sobre si era cierto que se le vio durante el incendio y mantanza de la noche del 10 de febrero ir y venir dando en una

tienda la noticia de que los europeos ya habían matado 24 criollos, respondió que esa acusación era falsa. Más bien, durante esos hechos buscó al corregidor, al que no encontró; luego buscó a Mugrusa con quien estuvo en su casa hasta las ocho de la noche. Luego fue a la Matriz y luego a la Merced. En el comino a su casa, en vista de que apedreaban la Iglesia, una negra esclava de Gurruchaga le entregó una barra de plata que luego él devolvió a Babino Quevedo.

Según Amezaga, a eso se redujo su actuación durante los acontecimientos; pero los europeos estaban convencidos de que estaba identificado con el partido criollo y aunque su actuación no fue tan destacada como la de Menéndez y Bernal, estaba sin duda entre los curas que simpatizaban con los criollos, siendo él mismo un criollo.

También es cierto que esa identificación no significó estar de acuerdo con la sublevación indígena, ni gozar de la simpatía de los indios rebeldes, como le ocurría a Bernal. Huyó desde un principio de su doctrina y dado el enfrentamiento entre criollos e indígenas, se convirtió en agente de la contrasublevación.

Ayudó a la pacificación de los indios de su doctrina y, junto a Challapa y los cabecillas indígenas contrarios a la sublevación, entregaron a los principales líderes de la revolución. En septiembre, Reseguín dio las gracias a los indios de Challacollo por medio de Amezaga, por su comportameinto fiel y "el esmero domostrado en la prisión de Tupa Onofre, Pascual Ramos e Ilario Condo, líderes rebeldes".

En agosto de 1781, Ignacio Flores, Presidente de la Audiencia, dictó un auto para que se entregasen todos los efectos robados en un plazo de tres días a los curas Amezaga y Juan José Artajena, bajo pena de muerte. Habiéndose averiguado que la mayor parte de los bienes estaban en Cochabamba, Flores mandó a Amezaga a hacer pesquisas en dicha Villa. Se presentó en esa ciudad en octubre y mandó, con el auxilio del corregidor, publicar el auto de devolución de bienes.

Cumplida su misión en Cochabamba retornó a su curato, continuando con el control, ayudado por el cacique de su doctrina, Challapa. En mayo de 1782 fue nombrado capellán de la columna de Chichas, que pasó por Oruro para sumarse a las fuerzas de Reseguín; pero además de capellán, sumó indios de Challacollo a la tropa de represión contra La Paz. El nombramiento decía lo siguiente:

"Antolín de Chávarri, comandante de las armas de la provincia de Chichas, Lipez y Atacama; porque me hallo próximo a marchar para el pueblo de Tapacarí con la columna de mi mando a unirme con el Sr. Comandante General Josep Reseguín, en cuyo tránsito es indispensable tocar a los lugares en donde apostados los indios rebeldes y que acaso será preciso refrenarlos con las armas, en cuyo caso se hace notable carecer de sacerdotes que auxilien la tropa ... por lo tanto nombra a Amezaga como cura y vicario del benefico de Challacollo quien igualmente marcha con los indios de su doctrina auxiliar las armas del soberano, usando de las facultades que me corresponden lo elijo y nombro como capellán de la columna de Chichas ... Oruro 27 de mayo de 1782"[13].

A mediados de 1782, cedió su sínodo de Navidad de 1781 y San Juan de 1782 para gastos de guerra, un total de 610 pesos. Los oficiales reales Salvador Parrilla y Blas Mariano de Vargas le dieron un certificado donde constaba la cesión. Los caciques, hilacatas y alcaldes de Callapata emitieron en mayo de 1782 un certificado apoyando la doctrina de Amezaga. Destacaban que en su labor religiosa terminó con los abusos que cometían otros párrocos en la administración de sacramentos y cobro indebido de emolumentos parroquiales, pero a la vez certificaron que se mantuvo contrario a la sublevación indígena y que formó dos compañías para apoyar el ataque contra los sitiadores de La Paz.

Certificaban que Amezaga, desde su ingreso a la doctrina, "los había educado con la vigilancia correspondiente a su celo, aboliendo las costumbres perjudiciales introducidas por sus antecesores, como

son el baile de atima, delante de su soberana magestad, baile irrisorio y profano, por la permición de los prelados y párrocos que residían en este Convento parroquial y por nuestra mala educación, pareciéndonos de mucho agrado a su Soberana Magestad hasta que compadecida su Divina Misericordia, nos dio por Pastor de nuestras almas al dicho señor, quien enderezándonos a los términos verdaderos y costumbres religiosas, nos documentó con su cristiana doctrina sin permitirnos el error de nuestros abusos ni seguir la costumbre del manipulo así mismo perniciosa al cumplimiento del precepto de la misa, pues todos los fieles tributabon con este título forzosamente en las puertas de las Iglesias medio real en todos los días de precepto, dejando por esto muchos de los fieles de acudir a esta obligación ... y otras costumbres perniciosas como la del Santo Sacramento del Matrimonio que forzosamente lo recibían los muchachos y muchachas que carecían tal vez de uso de razón .... la abolición por nuestro párroco de la costumbre del tributo forzoso de los moribundos del estipendio de los pesos que se componían de 10 reales en plata, un cordero y una gallina siempre que ocurrían por este último remedio muriéndose muchos con harto dolor sin este sacramento tan importante..." Tal como consta en este certificado, Amezaga fue contrario a los abusos cometidos por otros curas; en ello era diferente.

Pero luego del rompimiento, según certificaron las propias autoridades indígenas, "libró a la doctrina del contagio de los rebeldes", sin embargo de su fuerza y del homicidio del "receptor de la Escuela que residía en este pueblo, cuyo terror obligó a algunos a seguir sus banderas".

Pero pese a todas las declaraciones y certificaciones a su favor, Amezaga fue tomado preso con todos los cabecillas criollos. En 1787, se le tomó confesión. Fue trasladado, junto a Bernal, al convento de San Francisco y en 1788 nombró como su defensor a José Antonio Cáceres, procurador. En 1790 solicitó que se le siguiera el juicio por cuerda separada; pero la solicitud fue denegada.

La acusación fiscal de 1788 no lo consideraba "motor", aunque sí propagador de la "especie" y odiador de europeos; por ello, atendida su menor culpa, propuso se tomase una providencia más benigna por el Virrey, separándolo por algún tiempo de aquella ciudad y sus términos, conminándole y condenándole en las costas que había causado.

Con todas las declaraciones y certificaciones, Amezaga presentó su defensa a mediados de 1790, tendente a que fuera declarado fiel vasallo, que se le diera libertad, que se desembargasen sus bienes y que se reintegrasen sus emolumentos.

En 1791, al no hallarle mayor culpabilidad, se le concedió licencia para trasladarse a Cochabamba, donde estaba su madre viuda, para reponerse de sus achaques, quedando pendiente su absolución. El Fiscal no negó su culpabilidad; pero reconoció sus méritos y que aquélla era mucho menor que "la de los reos principales".

Finalmente en el informe de 18 de abril de 1795, el comisionado Garasa rectificó ese criterio, resumido así por el Relator de Consejo:

"Que Don Manuel Amezaga, cura de Challacollo, fue uno de los que se dirigieron al cuartel a persuadir a los milicianos con la especie de quererlos matar los europeos, y otras para exacerbar el ánimo de la plebe, obró con "malicia" y con nimia creencia; pero como aún tomando la parte más benigna siempre resaltase una debilidad pecaminosa y de culpa que se confundían con el dolo, especialmente en un cura de almas, tan susceptible a la creencia de embustes; parecía justo que la providencia económica fuese que no pudiese ejercer en lo sucesivo la cura ni dirección de almas; respecto a que el oidor Garasa lo facultó para volver a su tierra Cochabamba, se le prohibía entrar en su distrito toda su vida, condenándole en las costas y costos" (igual que a Menéndez y Bernal)[14].

Su sentencia significó que no podía ejercer nunca más el ministerio religioso, considerada ésta, más que una sanción religiosa, una sanción económica porque lo privaban de su medio de vida, y, por otro lado, se le desterraba para siempre de su distrito de Challacollo y de la jurisdicción de Oruro en General.

La situación para Amezaga se presentó mucho más benigna que para Menéndez y Bernal. En enero de 1792, escribió desde Oruro "participando su llegada con un penoso y dilatado viaje y representando el excesivo cargo de alimentos que se le hace por la Real Hacienda ... y ocurre a la compasión de V.E. porque por la crecida familia que por la muerte de su hermano ha quedado a su cargo, se le restituya a su curato"[15].

El estudio de su caso demandó dos años, hasta que a principios de 1795 se le restituyó a su curato y aparece en los Libros de Cajas Reales recibiendo su sínodo. Sin embargo, después de la sentencia del comisionado y a la espera de los resultados del dictamen real, le fueron retenidos sus sínodos hasta que por fin se le restituyó en julio de 1802 definitivamente en su curato, devolviéndosele "los 14 semestres con motivo de haber estado separado dicho cura el espacio de algunos años de su beneficio por causas que son notorias ... y en fuerza del derecho que le da la Real Orden de 20 de noviembre de 1801 que comprende la absolución de los acusados en la revolución de esta Villa[16]. Por lo menos hasta 1806, Amezaga seguía vivo, cobrando su sínodo[17].

EL CASO DEL CURA ISIDORO VELASCO

Otro de los implicados de menor gravedad fue el Licenciado Isidoro Velasco, cura de Sora Sora, contra quien se tenía una acusación general de haber participado en la sublevación. Al poco tiempo de ser apresado, la noche del 8 de septiembre de 1784, falleció sin dejar testamento. Poco puede saberse de su vida y de su actuación el 10 de febrero porque no hubo tiempo de tomarle su confesión, ni nadie se interesó posteriormente en asumir su defensa.

La única historia que existe es la de sus bienes, que fueron embargados al tiempo de su prisión. El inventario de los mismos no deja de ser un documento interesante para trazar un aspecto de la vida de este cura y la de un cura en general en el último tercio del siglo XVIII.

Velasco era propietario de una casa en Oruro y de dos esclavos negros. En su casa habían dos lienzos y bienes sin mayor importancia, dos pistolas descompuestas, mesas y de alhajas, solo dos bastones de puño de oro, un reloj de oro y otro de plata y una fuente de plata. En dinero sólo se encontraron 250 pesos que se utilizaron para pagar al cura que atendió el entierro y al músico "que lo asistió en las agonías de su muerte cantándole las salmos penitenciales". De ropa, se encontró la siguiente: "un caparazón de terciopelo negro con su mandil de lo mismo, franja de seda negra y su cordón de hilado de oro. Una llacota negra vieja, otra de dicha musga usada. Tres acsos viejos, un medio acso negro con sus listas, una camiseta morada con listas coloradas, una lliglla colorada, otra dicha color misa, una dicha media negra, los ponchos lisiados, una pollera de bayeta de Castilla limonada vieja, una llacolla musga vieja, un caparazón de terciopelo negro viejo, una pollera de bayeta de Castilla azul vieja con chaubeu de plata y cinta nácar vieja, otra dicha de bayeta de Castilla celeste con su franjita de plata del Cuzco envueltas ambas a dos en una lliglla vieja negra, una comba de fierro usada, un par de botas de Cordovan bordadas con hebillas de plata ambas y 12 botones del mismo metal; un par de botas de terciopelo negro viejo, 2 bastones de cañas con sus puños de oro, una frasquera de tres tapas: la primera con 12 piezas menos, la segunda con 6 y la tercera con 12 piezas menos de ella"[18].

En el estudio que tenía, anexo a la iglesia de Sora Sora, se encontró su biblioteca, que tenía los siguientes libros:

"Un tomo intitulado "Cornelio Alapide" un tomo de los comentarios de Najera, siete tomos intitulados "Expositivos de Silveira"; nueve tomos de "Cornelio Alcapide"; uno de las "Guerras de Flandes"; uno de Alejandro Farnese; uno de

"Nuremberg"; un tomo de "Tesoro Moral Político"; seis tomos de los "Salmanticensis"; un tomo de "Historia de la India Oriental"; otro tomo de la "Historia de México" por Solis; un tomo titulado "Lucano"; otro titulado "Historia de Alejandro el Grande"; otro de "Historia de Italia"; otro de "Historia política y eclesiástica" de Villarroel; otro de "Comentarios morales" de Velásquez; dos tomos de "Historia de Felipe V" de Bacallar; "Sermones varios del Padre Vieiza"; "Panegíricos del Padre Lizand"; "Sermones" por el padre Aguilar (cinco tomos); ocho tomos de "Corte Santa" por el padre Causino; "Tesoro peruano"; "Sistema de Inglaterra"; "Plaza universal de las ciencias"; cinto tomos de Historia Pontificia"; "Magno de Campomanes"; "Cuarezma" de Mendoza; "Piara Simboliza" de Pío V; "Misión Historial de Marruecos"; "Relato Político"; "Deleite de la Descripción"; "Clave Historial"; diez y seis tomos de "Cartas edificantes"; "Filosofía" de Lozada, "Doctrina Cristiana" por el padre Bozoet, dos tomos de "Historia Universal" del mismo autor, diez y ocho tomos de "Filosofía y año cristiano" de Croizet; nueve tomos de la "Historia del Padre Mariana"; un tomo manuscrito "Escuela de Daniel"; "Moral" de Ascargorta; "Suplementos de las cartas del Arzobispo Virech"; cuatro tomos de "Monarquía hebrea"; ocho tomos de "Sucesión Pontificia" de Fuentes; "Diario Histórico" del mismo autor; dos tomos de "Sermones" de Vieyza; "Historia de lo futuro" del mismo autor; "Concilio de Trento", dos tomitos del Arzobispo Utrech, "Sermón eclesiástico", "Sermones" de Aguilar, "Virgilio", "Instrucción de sacerdotes", diez tomos de la "Décadas de las Guerras de Alemania", "Teología" de Gonet", "Lacroix", "Biblia Sacra", "Teología" de Pedro Anato, cinco tomos de "Geografía de Murillo, "Historia del Rigorismo" de Consina, ocho tomos de "Moral" del mismo autor, "Proposiciones" de Viva, "Comentarios" de Caballero, "Historia de España" por el padre Isla, "Estado político de la Europa" por Antonio María Herrero, "Compendio histórico de la religión" por José Pinton, "Historia del Conde Emerico Tegelli", "Historia de Carlos XII rey de Suecia", "Teatro Universal de España" de Xavier de Garma", "Parnaso de España" de Cedaño, "Atlas Geográfico de

América" de Tomás López, "Oficios de todos los Santos", siete tomos de las "Turbaciones de Polonia", "Aventuras de Telémaco", "Historia de Luis XIV", por el padre Daniel, "Oficio del Corpus Christi", "Teología Dogmática", "Vocabulario eclesiático", "Cornelio Tácito", "Observaciones astronómicas", "Relación histórica del viaje a la América Meridional", "Historia del Perú" de Garcilaso, "Comentarios Reales" del mismo autor, "Historia de la Florida", "Sermones" de Guillén, "Historia General de la Conquista del Reino de Granada" de Lucas Fernández, "Excelencia de los Apóstoles" por Palafox, "Vocabulario Antoniano", "Calepino de las siete leguas", "Hechos de los castellanos en el Mar Océano", "Compendio geográfico", "Vindicias Históricas" por Jacinto Segura, "Sátiras" de Juvenal, "Paleografía española", en nueve tomos "Crónicas de San Francisco", "Patrimonio Seráfico", "Sermones" de Medrano, "Predicables de Guerra", "Teatro de las Religiones" por Valderrama, "Bibliografía crítica" de Fray Miguel, "Moral" de Sánchez, quince tomos de las obras de Feijoo, "Sacrificio de la misa", "El por qué de la Iglesia", "Disertación" del Padre Mariana", otra igual de Feijoó, "Comedias" de Calderón, "Sinodales del señor Rodríguez", "Sucesión Real de España", "Aforismos de la caridad" por Villalón, "Excesos de la Compañía del nombre de Jesús" de autor anónimo, "Teología Moral" de Escobar, "Soledades comentadas" por García Coronel, "Historia Poética" por Gautruche, "Sucesión Pontifica" de Fuentes, cuatro tomos de la obra de Quevedo, "Retrato de los jesuítas", de autor anónimo; "Sermones" de Anayua, "Persecuciones" del señor Antequera, "Persecuciones" del señor Cárdenas, "Reflexiones contra los jesuítas" de autor anónimo, "Ayo de la nobleza" por Iñigo Gómez, "Concilio Tridentino", "Argenis" de Pelizer, "Disertaciones Físicas" de Torrubia, "Memorial sobre las cartas del obispo de Cuenca", "Gerónimo de la Cruz, estoico ilustrado", "Crónica de San Benito", "Vida y hechos del Almirante Colón", "Ordenanzas del perú", "Recopilación de las Leyes de Indias", "Historia Real y Sagrada" cinco tomos de "Monarquía Eclesiástica de Fray Juan Pineda; "Política" de Villa Diego, "Historia" de leopoldo, "Historia

oriental de las peregrinaciones", "Itinerario para párrocos", "El devoto peregrino", "Vocabulario del idioma aymara", obra de San Agustín, "Vida y obra de San Juan de Dios", "Librería de jueces" por Martínez, "Teatro de los dioses" "Curia eclesiástica", once tomos de las obras del padre Señori, "Anteojo aristotélico", "Ideas políticas", "Historia del Cardenal Jiménez", "Sermones en lengua portuguesa", "Vida de Carlos V", "Historia Natural" por el padre Nieremberg, "Los comentarios de San Licas" por el padre Diego Estela, "Bendiciones de los patriarcas" por Fray Diego Zelada, "Perfecto confesor y cura de almas", "Teología Moral" del padre Torrecilla, "Consejos y respuestas del Derecho" de Zerfari, "Directorio de inquisidores", "Sermones" del padre Escobar, "Blasones de la Virgen" de Plácido Virtu, Discursos del Doctor Francisco Ignacio de Torrez, "Idea de un príncipe político" por don Diego Saavedra, "Sacro Concilio Napolitano", "Sermones de Adviento", "Sermones de Cuaresma", tres tomos de "Biblioteca Real Jurídica " de Liperi, "Exposición de Moral" por el padre Tamayo, "Comentarios literales y morales" del padre Ignacio Zuleta, "Consejos y votos" de Tomás Gramático, "Casos de conciencia" de Jacobo Marcancio, "Vida de Santo Toribio", "Suma de moral sobre casos de conciencia" del padre Ledezma, breviarios, "Cuerpos madrileños"....[19].

El inventario de su biblioteca nos hace pensar en una personalidad culta, que además de los libros religiosos, tenía muchos libros sobre historia, sobre política y sobre leyes. Tenía obras de Feijoó y de Garcilaso de la Vega. En comparación a otros curas, era relativamente austero. No era hacendado como varios de sus colegas. En Sora Sora, aunque tenía más lienzos y otros objetos muebles, no son de gran importancia.

Esta es la historia que pude conocer del cura Velasco, la historia de sus bienes. Nadie defendió su memoria para el desembargo de los mismos y el fiscal, en su acusación de 1788, ni siquiera lo menciona.

Pero en el informe sobre los eclesiásticos que hizo el comisionado Garasa, en abril de 1795, se decía:

"Sobre el embargo del cura de Sora Sora, Don Isidoro Velasco que falleció y como no había procedimiento judicial en su memoria, permaneciendo depositados sus bienes según inventario que remitía para que resolviese lo oportuno"[20].

La última referencia que hay sobre él está en el Libro Manual de 1804, en el Ramo de Depósitos: "10 pesos entregados a los herederos de Isidoro de Velasco, cura que fue de la doctrina de Sora Sora, doña Micaela y doña Ignacia Aguirre, y don José Manuel Herrera y son los únicos que resultan sobrantes de los 210 pesos que habían entrado en sus fondos como pertenecientes a los bienes secuestrados del citado Dr. Velasco en virtud de la instrucción del Virrey para la entrega de todos los bienes embargados a los que se tuvieron por reos de la sublevación pasada"[21].

Los beneficiarios del desembargo fueron José Manuel Herrera, esposo de doña Micaela Aguirre, ambos testigos de cargo contra los sublevados de Oruro. Sólo en esa ocasión aparecieron los herederos.

EL CASO DE FRAY MARCOS GREGORIO DEL RIBERO

Fray Marcos Gregorio del Ribero, religioso de San Juan de Dios, fue acusado también de colaboracionista con los sublevados y tomado prisionero al igual que los otros eclesiásticos. En 1784, a los 31 años, tomado como testigo en el expediente B de Segurola, se manifiesta completamente lúcido. En la sumaria de Segurola, el testigo Felipe Azeñas declaró que en la procesión, organizada por el prelado dominico, hasta los extramuros de la villa se distinguieron unos bultos hacia el arenal "que asomando las cabezas se ocultaban, en cuya vista el padre de San Juan de Dios, fray Marcos Gregorio del Ribero cogió una bandera blanca y encaminándose con ella se vió que eran indios, quienes con el seguro de dicha bandera caminaron a la villa y sin reparar en lo serio de la procesión

continuaron su algaraza hasta llegar a ultrajar los cadáveres de los europeos".

Tal fue la impresión de los primeros años de prisión que, cuando lo mandaron llamar el 13 de marzo de 1788 para que presentara su confesión, estaba completamente loco. No pudo contestar a las preguntas. Dijo que "estaba encantado" y en forma "tan discorde y extravagante" que el Asesor dijo a viva voz:

"El confesante no está en su sano juicio".

Al oir esta afirmación fray Gregorio dijo:

"Me hallo en mis cinco sentidos y tengo despejada la cabeza y que si se aparecía a la vista otra cosa contraria lo causaban los encantadores y magos que continuamente están batallando conmigo ... Así me veo por haber sido fiel y que este era el pago de más de 400.000 pesos que había prestado a Su Magestad en tiempo de guerra"

El juez se dio cuenta -continuaba el escribano- de que esto era efecto de sus arrebatos de locura; pero, de todos modos, mandó anotarlo.

El dictamen fiscal de 1788, decía que Fray Marcos Gregorio de Ribero había perdido el juicio en la cárcel y que no hallaba posibilidad de que siquiera ejerciendo su oficio de fraile. Sugería al Virrey y su asesor que mientras continuaba el proceso, fuera trasladado a un convento, como los otros religiosos, y pasó de la Casa de Temporalidades al Hospital de los Bethemitas. Un día se presentó solo en la casa donde estaban presos los reos de Oruro por lo que el Virrey ordenó que, para evitar los excesos que pudiera cometer en su estado de demencia, el Director del Hospital lo encerrase hasta su restablecimiento.

En 1792, cuando la represión fue temporalmente suavizada se pensó que al no ser un reo de gravedad, fray Marcos podría retornar a Oruro. El Padre Director del Convento del Real

Hospital Bethlemítico y el padre enfermero certificaron que Fray Marcos Gregorio del Ribero "permanecía en el estado de demencia en que había sido conducido estando por el mismo incapaz de contestar en juicio". "Cuando fue preguntado Fray Marcos si se hallaba con deseos de regresar a la Villa de Oruro, contestó que si se lo permitían se atrevía a llegar en un día por más, en el aire, o en un buen caballo, con otros movimientos y señales que dan a conocer hallarse con efecto con la demencia indicada"22.

El informe del comisionado de 1795 sobre los eclesiásticos establecía respecto a Fray Rivero que simplemente pagase las costas del juicio y que como él no tenía bienes se tomasesn de los cinco primeros reos contenidos en la sentencia (vale decir de Juan de Dios y Jacinto Rodríguez, de Clemente Menacho, Diego Flores y Josef Mariano Azurduy).

EL CASO DE FRAY BERNARDINO GALLEGOS

Fray Bernardino Gallegos era de la seráfica orden franciscana, criollo, "hijo de la provincia de San Antonio de Charcas (Cusco)". Muy amigo de Juan de Dios Rodríguez, tanto que testigos del partido europeo, en la sumaria de Segurola, lo calificaron de su capellán. Lo cierto es que en momentos de la sublevación se encontraba en Poopó y se trasladó a Oruro junto a Juan de Dios.

Se le acusaba de varios hechos: de instigador, de odiar a los europeos, de colaborar con Juan de Dios en las convocatorias de indios, etc. Ante ello, se presentó voluntariamente en 1788 y fue trasladado al convento de la Recoleta, como prisión.

Ese mismo año se le tomaron declaraciones. Preguntado sobre qué hacía en Poopó el 10 de febrero, respondió que se hallaba en ese pueblo como procurador de su convento para rematar un ingenio de propiedad del mismo que se hallaba muy deteriorado. Concertado con el cura de dicho pueblo para confesar a los indios en cuaresma, pudo darse cuenta antes de los sucesos y luego de la muerte de Bodega que aquellos indios estaban quejosos y alborotados diciendo

que el corregidor Urrutia tenía oculta una orden de S.M. para que no hiciesen repartimientos y que intentaba enviar soldados contra ellos, cuya noticia fue a darla al corregidor por mandato del cura de Poopó y de Juan de Dios Rodríguez.

El testigo Joaquín Cabezas, en la sumaria de Segurola, declaró que Gallegos se presentó ante el corregidor en nombre de Juan de Dios, advirtiéndole que los indios no querían que se siguieran haciendo ejercicios militares en la Villa, que si éstos seguían, la iban a invadir.

El juez que le tomaba la declaración reconvino a Gallegos, diciéndole que lo que había declarado no era lo único que sabía, sino que conocía muy bien los trágicos sucesos del 10 de febrero, puesto que así escribió a su hermano con encargo de quemar la carta. Se refería a que el testigo europeo, José Manuel de Soto, narró que el citado fraile escribió antes de los sucesos a su hermano advirtiéndole que no se preocupara de la invasión de los indios de Challanta porque su intención era sólo matar al corregidor y a los oficiales reales.

Fray Bernardino se defendió diciendo que era falso que hubiera hablado con Soto sobre el particular. Era cierto que escribió a su hermano para que notificase al corregidor que los indios estaban alborotados; pero era mentira que mandara quemar la carta.

Fue acusado de proferir escandalosas manifestaciones en odio a los europeos y propagar norticias que hubieran acabado con los europeos en La Paz y Potosí; de que se opuso a que los soldados aprendiesen en su convento el uso de las armas y que para ello escribió a su guardián; que aconsejó a Jacinto Rodríguez abrir todas las cartas del correo; que acompañó a Juan de Dios desde Poopó y que fue comisionado por éste para convocar a los indios.

Respondió Fray Bernardino que la acusación era falsa y una entera calumnia. Sobre que escribió al guardián de su convento, podían hacer declarar al citado guardián que como era europeo

podían creerle. Respecto a lo otro, afirmaba que lo cierto es que Urrutia comisionó al cura de Poopó para encontrar al cacique de Challanta y éste lo comisionó a él, a un religioso agustino, capellán de Juan de Dios y a otro religioso de San Juan de Dios. Habiendo andado como legua y media, se encontraron con el dicho cacique que traía un español que había salvado de los indios y les dijo que no pasasen adelante porque el río estaba sembrado de indios. Y así se volvieron con el cacique y con el español. Acusó a Del Llano y a Soto de ser los que habían propagado las calumnias y especies contra él por venganza, ya que él les recriminó que no hicieran nada por detener los sucesos.

Preguntado sobre quiénes eran, a su juicio, los ejecutores del suceso y los que robaron los caudales, respondió que la plebe y que oyó que también se aprovecharon de los robos los cochabambinos y moqueguanos[23].

En la acusación fiscal de 1788 simplemente se ordenaba mantenerle preso, tomarle declaraciones y que momentáneamente quedaba suspendida la prosecución del proceso como en el caso de los otros tres religiosos.

En septiembre de ese año, presentó Fray Bernardino un largo escrito para probar su inocencia; se quejaba de su prisión y adjuntaba una serie de papeles para probar su buena actuación durante los sucesos.

En 1789, se le concedió alivio en su prisión, mejor alimentación y poder salir a la calle en compañía de un religioso. En julio de 1791, se le declara sobreseído y, como tal, se le concede permiso para retornar a su provincia en el Cuzco, accediendo a darle un pasaporte y auxiliatoria, y un certificado para sus prelados y otra gente de no haber sido "motor" por cuestiones de su honor.

Pero en 1795, en el informe del comisionado sobre los eclesiásticos curas y religiosos, se establecía en relación a Gallegos que era encubridor e instrumento de los motores; que como orden

del comisionado Garasa se restituyó a su convento, "parecía conveniente destinarle por toda su vida al convento (cabeza de provincia, controlado por el gobierno y sus superiores), no pudiendo obtener cargo alguno, ni distinción en la religión, condenándole en las costas y costos causados". Como no tenía bienes propios, éstos debían ser cancelados de los bienes de Juan de Dios Rodríguez[24].

EL CASO DE LOS RELIGIOSOS MERCEDARIOS

Fray José Bustillo, Comendador del Convento de la Merced de la Villa de Oruro, y los frailes mercedarios Fernando Carreño y Santiago Calatayud fueron acusados de participar en el saqueo de bienes a los europeos. Los tres eran criollos, Bustillo y Calatayud cusqueños.

Como ya se vio en el capítulo correspondiente, Segurola ordenó, en agosto de 1784, abrir un segundo expediente en base al Interrogatorio 8 que comprendía en sus últimas cuatro preguntas la sustracción de bienes a los europeos, quiénes fueron los ejecutores, quiénes se beneficiaron, con qué monto, etc.

Varios testigos insistieron en que los mercedarios participaron en el saqueo de la noche del 10 de febrero y que ayudaron a los tumultuados. De tal manera que se ordenó el apresamiento de los implicados, cayendo Fray José Bustillos y Fray Santiago Calatayud, no sabiéndose nada de Rodríguez Carreño hasta 1791.

Antes de la orden de prisión, ya había tenido problemas el Padre Comendador Fray José Bustillos en su propio convento. El Visitador del Convento de la Merced, Fray Pedro Coronel, lo mandó preso a una celda acusándolo de haberse apropiado de unas alhajas que entregaron en depósito la noche de los acontecimientos de 1782.

En agosto de 1788, Calatayud y Bustillos pidieron una asignación para subsistir porque en el convento no había muchas

facultadas para mantenerlos y porque además necesitaban "ropa decorosa". En julio de 1789 se les concedió, junto al cura Bernal, poder celebrar la misa y salir de vez en cuando en la compañía de un religioso para sus necesidades religiosas. En agosto de 1790, pidió Bustillos entera libertad y ser conducido a su presencia. Para ello se basaban en su inocencia o en que, en todo caso, los delitos que se le atribuían no eran de la magnitud para poder ser considerado "motor". La solicitud fue negada. Pero, finalmente, y con el antecedente de haberse permitido el regreso a Perú de C. Delgado y X. Velazco, se le dio plena libertad en julio de 1791 para volver al Cuzco (sin pasar por Oruro), por no considerarlo "motor" ni caudillo, y, ahí esperar la sentencia.

En las solicitudes de retorno de Bustillo, se destaca su deseo de volver a un convento de su tierra, porque no se sentía bien en el convento de Buenos Aires.

En 1791, se presentó en Oruro Fernando Rodríguez Carreño (al que otros denominaban Rodríguez Dávila o Fernández Dávila, lo que da lugar a confusiones) y fue absuelto de sus culpas sin darse mayores detalles.

El informe para la sentencia de 1795 establecía que, sin embargo de haberse sobreseído con Fray Josef Bustillo, Fray Fernando Carreño y Fray Santiago Calatayud por no reputarlos de caudillos, ni "motores" según Real Orden; "pero como cooperaron en los robos, les comprendía la calidad de encubridores de la verdad y de sus autores", por lo tanto, debía condenárseles en la misma forma que al fraile franciscano Gallegos: destinados toda la vida al convento de la cabeza de provincia, control del gobierno y sus superiores, no obtención de cargo alguno, ni distinción en la religión y pago de los costos y costas.

Probablemente, si seguían vivos, fueron absueltos como otros en 1801.

LOS DEL PARTIDO EUROPEO

Como ya se dijo en la introducción a este capítulo, así como hubo eclesiásticos y religiosos que de una u otra forma se identificaron con el partido criollo, hubo otros que claramente se identificaron con el partido europeo, sobre todo una vez iniciada la represión de Segurola.

Durante los sucesos, su actuación es vaga, aunque luego las autoridades reconocieron en algunos de ellos una actitud valiente para apaciguar los ánimos y mantener la fidelidad al Rey.

Pero es en realidad a partir de 1784 cuando comienzan a actuar con toda saña. Es cierto que algunos que lograron salir de Oruro, como el cura Pablo Arcos, habían iniciado antes sumarias y procesos; pero es sobre todo el año citado el de su mayor actividad judicial. Todos los curas incluidos en la introducción como del partido europeo, aparecen fundamentalmente como testigos de cargo en la sumaria de Segurola, acusando aquí y allá a los jefes criollos sin ninguna ecuanimidad; incluyen en sus acusaciones a los eclesiásticos.

Actúan más como políticos que como religiosos. Esta rivalidad se trasluce por la magnitud del problema y de la sublevación que llevó a curas y religiosos a no permanecer indiferentes y a tomar partido, con todas las consecuencias. Pero además de la cuestión propiamente política, con el proceso se pusieron de manifiesto las rivalidades tradicionales, durante la colonia, entre las autoridades eclesiásticas y las órdenes religiosas, que llevó, en el caso concreto de Oruro, a que los prelados de las órdenes no apoyaran a Menéndez en su prisión, sino todo lo contrario: a que empeorasen su situación con sus declaraciones.

Una tercera razón fue la lucha por los curatos y beneficios que tenían significativos ingresos. La persecución sañuda del cura Arcos contra el cura Bernal se basaba, sobre todo, en la creencia de que éste se había apropiado de sus ingresos.

En todo caso, los del partido europeo actuaron cuando los criollos estaban vencidos. Segurola, en 1784 en su Interrogatorio, planteó preguntas a los testigos sobre si quienes ocupaban cargos religiosos durante los sucesos coadyuvaron a la pacificación. Las respuestas dieron un saldo negativo para los del partido criollo y, en alguna manera, también para los proeuropeos.

Muchos testigos respondieron que ninguno de los eclesiásticos hizo diligencias para la pacificación. Fray Marcos Gregorio del Ribero, que ya entonces estaba preso, respondió que el guardián de su orden, el padre Caminoaga, a los dos días de los sucesos convidó a los religiosos a una procesión para apaciguar a los sublevados. Anselmo Carrasco, con el mismo fin, predicó el día 11.

Miguel Azeñas declaró que el dominico Fray José Cuadros organizó una procesión. José Vicente Montecinos no advirtió que alguno actuase y que más bien el guardián de San Francisco no quiso acoger en su convento a los europeos. Manuel Cayetano Sorrosa declaró que el único que coadyuvó fue el dominico Ignacio Ulloa. Para Francisco Solano Polo, el único que ayudó a apaciguar fue el mercedario Fray José Echevarría. El también acusaba al guardián de San Francisco de no querer dar refugio.

Melchor de Saavedra declaró que el apaciguador fue el cura Vereicochea. José Segarra informó que todos los curas actuaron bien, pero que los de la Merced y San Agustín franquearon sus puertas para que entraran los indios. No había coincidencia entre testigo y testigo.

Ya se vio cómo los eclesiásticos pro-criollos, en su defensa, demostraron con testigos y papeles sus tareas de pacificación, sobre todo en lo que se refiere, a la sublevación indígena.

Sin embargo, después del largo proceso, los criollos fueron condenados. En el mismo informe de condena, de abril de 1795, se premiaba a los curas pro-europeos:

"Que conceptuaba acreedores de premio a Don Anselmo Carrasco, cura de Cabari; a Don Vicente Vereicochea, cura de Laimes; a Don Joaquín Barrón, cura de Chayala; a Don Pablo Arcos, cura de Paria y a Don Francisco Javier de Arce, Presbítero e ignoraba si cura del pueblo de Poguera (?). Con respecto a los tres primeros porque sin embargo de la fiereza de la borrasca se ocuparon en llenar las obligaciones de su Ministerio exponiéndose a perecer, con alguna más especialidad el primero que no perdonó fatiga, así para reducir a los acuartelados como para liberar a los europeos perseguidos, predicando a todos y conteniendo con sus oficios en cuantos males ocurrieron. El cuarto ya antes fue perseguido por los indios de Paria, inducidos por los de Oruro y teniendo aviso huyó a Cochabamba. El quinto porque registrada una carta de las aprendidas al reo Juan de Dios se descubría por ella el fondo de religión y de santa libertad con que le hablaba a un tirano rebelde, reconviniéndole con la religión y la fidelidad al legítimo soberano. Y que entre los regulares eran de atención Fray Ignacio Ulloa y Fray Baltasar del Campo, Prior, ambos de Santo Domingo, y Fray Josef Echevarría de la Merced, finado" [25].

Respecto a aquellos superiores de las órdenes, "que no concurrieron a la pacificación de los acuartelados y plebe, ni a favorecer a los desvalidos europeos, presentándose entre ellos el guardián de San Francisco, Fray Juan Caminoaga", el comisionado dictaminó que se reservaba al Rey si convendría tomar alguna providencia contra ellos.

CONCLUSION

Como se ha podido comprobar, la iglesia estuvo inmersa en el conflicto, sobre todo en la revuelta criollo-mestiza del 10 de febrero. La disputa política se sumó a las controvercias entre clérigos y religiosos y a las rivalidades entre postulantes a un mismo curato. El conflicto puso también en evidencia el relajamiento moral que existía en algunos sectores de la iglesia. A diferencia de lo que sucedió en otras provincias, en Oruro no se presentaron

eclesiásticos identificados con la sublevación indígena.

Algunos miembros de la iglesia fueron acusados de incitar a los rebeldes urbanos; otros se dieron públicas disciplinas para lograr la pacificación, otros prefirieron esconderse. Pero cuando se dio el enfrentamiento entre criollos e indígenas casi todos se alistaron en las milicias urbanas. Luego de la derrota, los curas fueron factor fundamental para que los sublevados firmen las capitulaciones y también para que se perdonara a la masa rebelde, no así a los calificados como cabecillas.

La excomunión fue el instrumento religioso más eficaz contra los rebeldes.

Por las confesiones y declaraciones de los curas implicados puede verse que tenían una gran simpatía por la causa criolla y, al igual que varios de los criollos, asumen una actitud ambigua frente a la causa tupacamarista. Alaban a los cabecillas criollos; pero llaman "bárbara" a la plebe y tratan a Tupac Amaru de "infame".

La prisión de los curas implicados fue dura y se los llegó a condenar a no obtener cargo alguno y al destierro de la provincia; pero ya iniciado el nuevo siglo fueron perdonados.

Sin duda a este trabajo le falta la otra cara de la medalla: ¿cuál fue la actitud de los sublevados frente a la iglesia?; pero este tema da lugar a otra ponencia. Basta acá recordar que varios de los sublevados se manifestaron contra los abusos de algunos curas. No respetaron a los templos como lugares de asilo y persiguieron a los curas especialmente de provincias. Pero la situación no fue tan grave como en Chayanta. A pesar de la violencia en la región no murió ningún cura. La actitud de los rebeldes frente a la iglesia fue en general pragmática.

La religión no estuvo ausente en la mentalidad de los sublevados. A la lucha militar y política se sumaron las ofrendas rituales; a los objetivos económicos y sociales se sumaron objetivos

como la destrucción "de la bruja de nuestra Señora del Rosario", patrona de las principales cofradías orureñas.

El cristianismo estuvo presente, el mesianismo fue factor dinamisador; pero también la rebelión sirvió para sacar a la luz creencias tradicionales más ligadas con la profundidad de la tierra que con el cielo.

NOTAS

1. En un interrogarorio, presentado por su madre Ildefonza de Saavedra en 1792, ratificaron varios testigos la actividad minera del padre, que tenía una tienda y la ruina económica del padre, a consecuencia de la prisión del Vicario.

Los testigos fueron los ministros principales de tesorería, Miguel de Olañeta, residente en Potosí y vecino de la Plata; Carlos de Hezeñas, vecino azoguero y dueño de minas en Potosí; Juan de la Cruz Martín, oficial primero de la tesorería principal de Potosí; José de Quezada, capitán y azoguero, y Antonio de Zabaleta, vecino y azoguero.

El interrogatorio y sus respuestas en AGI CHARCAS 604.

2. Menéndez presentó en diciembre de 1782 al Presidente Ignacio Flores un extenso interrogatorio de 28 preguntas. Las primeras once tendían a demostrar su buena actuación como Vicario. El Presidente Flores decretó inmediatamente a favor; pero comisionó nada menos que al corregidor Urrutia para que sometiera a interrogatorio a los testigos. El 24 de enero de 1783, Urrutia dictó un auto ordenando que se tomaran las declaraciones como mandaba el Presidente. Se presentaron 13 testigos, de los cuales seis eran eclesiásticos.

3. Misma sumaria 1783.

4. Pregunta 11 del Interrogatorio de diciembre de 1782.

5. Misma sumaria de 1783.

6. Interrogatorio presentado en 1792, AGI CHARCAS 602.

7. El cura de Paria, Pablo de Arcos, le tomó enemistad por observaciones de Moral. El franciscano Josef de Echevarría fue

obligado por Menéndez a volver a su claustro y ésto motivó su gran enemistad.

8. Sumaria de 1783.

9. Las fuentes principales para escribir esta capítulo son las relaciones con el proceso que se siguió a Menéndez desde 1784, entre los que destacan:

Escrito e interrogatorio presentados ante Ignacio Flores, en diciembre de 1782 por el Vicario Menéndez.

Declaración ante Pino Manrique. Potosí, febrero de 1784.
Confesión en Buenos Aires, 1787.

Interrogatorio de 1792 y defensa del Abogado Mutis.
Sumaria de Urrutia. Oruro, 1783.

10. AGI CHARCAS 602. Expediente Manrique A.

11. Respecto al famoso diario, que tanto hemos utilizado, confesó ser el autor y reconoció que fue el diario el que le otorgó mayores padecimientos, sobre todo por los enemigos que se granjeó con él en especial el padre mercedario Darío José Echeverría; pero a pesar de ello, juzgaba que el expresado diario era:

"Uno de los mejores servicios que hizo al estado para sosegar los animos inquietos de la Plebe de Oruro que no dejó de respirar en mucho tiempo contra los Europeos y singularmente cuando se le recordaban sus excesos.

Y con esta consideración, tomé en dicho Diario el temperamento de hacer visible el mal que motivó <u>la división de partidos y mutuas desconfianzas que hubo entre Europeos y Criollos. Y aplicando en algún modo la razón a los de Oruro</u> para que asi, alentados se aplicasen y uniesen con más esfuerzo a

comportarse según sus deberes, deponiendo el terror que les causaba la memoria de sus delitos, y del castigo merecido por ellos, que los llevó en repetidas ocasiones hasta el extremo de prepararse de nuevo a motivarse como se verificó en varias ocasiones que se les hizo recuerdo de ellos; y con este conocimiento todas mis exortaciones en aquella Cuaresma inmediata se dirigieron a alentarlos y persuadirlos a que se llenasen de merecimientos en el Servicio de S.M. para conseguir el perdón de sus excesos; de cuyos antecedentes se tocaron sucesivamente los buenos efectos con que la misma Villa y sus vecinos todos resistieron a los Indios rebeldes que la acometieron y subyugaron a los de otros Partidos inmediatos..." AGI CHARCAS 603. Tercer cuaderno de confesiones. Menéndez firmó su confesión el 24 de noviembre de 1787.

12. En 1784, muchos testigos de la sumaria de Segurola declararon contra él, sobre todo, por su actuación en el nombramiento de Jacinto Rodríguez, atribuyéndole exhortaciones contra los europeos, justificaciones de los saqueos, etc. En esa sumaria, el cura de Chayala, Joaquín Barrón, declaró que Menéndez, en su discurso de la procesión de sangre, había dicho que lo saqueado era en buena ley y que esto mismo "expuso dicho Vicario en un diario que compuso culpando a los europeos por el que fue requerido por el declarante y su tío y respondió que los europeos estaban muertos y que como padre de la Villa estaba obligado a ampararla y defenderla del castigo; que la dicha plática la reprodujo en su iglesia uno de los jueves de cuaresma" (AGI CHARCAS 602. E. Segurola).

Esto lo ratificó el cura de Laines, pero afirmando que el cura Menéndez dio a luz "un diario fabuloso y muy opuesto a la verdad de los hechos de la rebelión y aunque se manifestó al público bajo el nombre de dicho cura supo el declarante con notoriedad que el autor de él fue el abogado Juan Gualberto Mexía, como director que era de don Jacinto y el dicho cura". Sea quien fuera el autor del diario, fue uno de los gruesos cargos contra Menéndez, al igual que los discursos que le atribuyeron

los testigos de esa sumaria (ver capítulo sobre Rompimiento entre criollos e indios).
En la carta a Escobedo aclara que lo dicho contra Rodríguez fue bajo presión.

13. A.G.I. CHARCAS 604.

14. A.G.I. CHARCAS 599.

15. Carta a Amezaga al Virrey. A.N.A. S. IX - 5.2.7.
16. Libro Manual de Cajas Reales. A.G.I. CHARCAS 653.

17. Amezaga presentó también un largo escrito probando su linaje noble; en él puede verse su ascendencia vasca por línea paterna y salteña por línea materna. También presentó muchas fojas sobre la legitimidad de su nombramiento, realizado en 1772. A.G.I. CHARCAS 604.

18. Inventario de los Bienes. A.G.I. CHARCAS 605.

19. Ibídem.

20. A.G.I. CHARCAS 599.

21. A.G.I. CHARCAS 653.

22. A.G.I. CHARCAS 603. Cuaderno de Confesiones.

23. Ibídem.

24. A.G.I. CHARCAS 599.

25. A.G.I. CHARCAS 599.

EL ESPACIO Y LA DINAMICA ECONOMICA DE CHARCAS EN EL SIGLO XVII

Clara López Beltrán
Columbia University

"La estructura, o mejor las estructuras, ya que en el lenguaje de los historiadores esta palabra aparece siempre en plural, son fenómenos geográficos, ecológicos, técnicos, económicos, sociales, políticos, culturales, psicológicos que son constantes durante un largo período y que evolucionan en modo casi imperceptible" (Pomian, 1980).

-"...en la historia económica, a diferencia de cuanto se observa en otras áreas de la historia, todo aquello que es importante es repetitivo" (Labrousse, 1943).

La trama de la historia está conformada por la interrelación y coexistencia de diferentes medidas de tiempo que responden a conceptos como estructura, coyuntura, o acontecimiento. El presente estudio intenta descubrir, en la región minera de Charcas del Virreinato del Perú durante el siglo XVII, las líneas maestras de una parte de su estructura global, o una de las estructuras -tal vez

---

* Ponencia presentada al Simposio Reflections of Social Reality: Writings in Colonial Latin America, en honor de Lewis U. Hanke, Professor Emeritus. Amherst, Massachusetts. EE.UU. 19-21 de abril de 1990.

más ágil-: la de la dinámica económica. Esta aproximación esbozará las líneas de contorno de la estructura, esperando brindar un armazón donde futuros análisis, más detallados y matizados, puedan encontrar asidero y lo perfeccionen.

Retomando el concepto de espacio peruano -desarrollado por Assadourian- sabemos que éste participa de dos dinámicas diferentes aunque complementarias. Por un lado, del comercio y mercados mundiales como "contextos abiertos de economía colonial"; perspectiva bajo la cual, tradicionalmente, la historiografía ha estudiado el tema subrayando su participación y repercusiones en el mercado mundial, es decir, en la economía-mundo. Por otro lado, y mirando hacia adentro, ha sido definido como un sistema de economías regionales que se superponen coherentemente con la zonificación administrativa estatal del virreinato peruano que comprendía Ecuador, Perú, Bolivia, Chile, Argentina y Paraguay, según la división de los actuales espacios nacionales. La homogeneidad del conjunto -dice el autor- surge de la combinatoria significativa entre las estructuras forjadas por el imperio inca y la violenta dinámica de cambios que impone la sociedad conquistadora. Esta, desecha, recupera y transforma la antigua organización indígena, y, añadiendo ciertas regiones periféricas, crea un nuevo eje vertebrador: la economía minera (Assadourian, 1982: 140).

El sector minero, al crear zonas especializadas para satisfacer los requerimientos de su proceso productivo, genera uno de sus efectos más notables: la articulación de un vasto espacio económico, o sea, la de un conjunto de regiones integradas por la división geográfica de trabajo y la consiguiente circulación mercantil. A la luz de este enfoque, Charcas se revela como uno de los conjuntos de este sistema que puede ser explicado como una molécula geo-histórica, donde sus diversas zonas se corresponden y se complementan generando interacción. Este comportamiento -constante en la larga duración- articula el espacio y señala la dinámica económica del conjunto. Para comprender esta dinámica económica, que se halla inmersa en una estructura aún mayor, que

es el ordenamiento mundial que funciona con leyes y mecanismos propios, he basado mi análisis en la lógica económica desarrollada por Wallerstein en su teoría del World System o Sistema Mundial (Wallerstein, 1979).

Los productos de la zona, sean mineros, agrícolas o manufaturas -elaboradas o no- son ofrecidos, según el caso, al mercado local, regional o internacional; de consecuencia, estos mercados influyen, interrelacionan o hacen depender una zona de otra. El elemento humano tiene un papel preponderante por ser la fuerza motriz generadora del producto. Así, considerando los diversos elementos de interrelación e intercambio en la estructura socio-económica que participan en la producción, se debe responder a las siguientes interrogantes:

a) Calidad y cantidad del potencial productivo. Qué se produce? Para quién se produce?

b) Dotación de mano de obra. Es decir, el potencial humano disponible para movilizar la productividad, que hace posible la división y especialización del trabajo.

c) La relación del conjunto con el poder central/estatal (la Corona española), representado por la autoridad burocrática, cuya capacidad de control sobre la producción está en alianza o rivalidad con el poder local.

Con estas consideraciones, resulta que, la región estudiada es un complejo de unidad económica con un centro minero productor de plata -núcleo-, rodeado de un anillo abastecedor de mano de obra -zona intermedia-, y una zona periférica que satisface la demanda consumidora de las otras dos zonas. Estas son dependientes unas de otras y tienen cada una un modelo de interacción propio.

Es necesario señalar que estas tres zonas no corresponden a círculos geográficos concéntricos, donde las fuerzas de atracción y proyección del núcleo van disminuyendo o aumentando de acuerdo

a la lejanía o cercanía de las zonas respecto al núcleo. Tal medición ha sido utilizada especialmente por los estudios geo-políticos.

ZONA NUCLEAR

La zona nuclear corresponde al distrito minero de Potosí, que comprende el Cerro Rico, donde están los principales socavones, además de los otros asientos satélites de los alrededores (Porco, Tomahavi y otros). El núcleo adquiere su propio centro de gravedad ordenando la región, y cobra una importancia relevante en el conjunto de las colonias americanas, en función de las necesidades y espectativas de la Metrópoli. Ningún asentamiento nativo existía en el lugar donde Potosí se desarrolló; sin embargo, a 3 kms. hacia el Oeste se encontraba la comunidad indígena de Cantumarca. Por esta cercanía, es improbable suponer que los indios no conocieran las vetas de plata del Cerro antes de 1545, aunque todavía no se sabe si tal comunidad las haya trajado en épocas pre-hispánicas.

Potosí se convierte en la fuerza de arrastre de la dinámica económica regional porque es el centro productor de plata/metal, que es una mercancía que tiene gran demanda en el mercado internacional, y que es el origen mismo de la riqueza, según la teoría mercantilista (sistema económico en boga en la época). Estimulada por esa idea, la política colonizadora no siente la necesidad (ni hay las condiciones ni la demanda de mercado) de implementar actividades industriales, manufactureras o similares, destinadas al mercado internacional y que generen ganancias crecientes. Se sitúan en el plano exclusivamente extractivo. Sin embargo, con la implementación del proyecto colonial, que supone tributación fiscal y uso del valor moneda, la formula Mercancía-Dinero muta las relaciones de producción e intercambio.

Por el efecto estimulador, Potosí actuá como polo de crecimiento, fundamentalmente por su actividad productiva minera que aglomera grupos humanos considerables en su centro urbano y

zonas aledañas. Estos centros habitados desarrollan mercados de consumo masivo, y la posible compra de insumos origina efectos que se transmiten y extienden a otras regiones, ensanchando el radio de influencia hasta abarcar todo el conjunto y el espacio peruano.

En función de este distrito minero se organizan y actúan de consecuencia las zonas de contacto -intermedia y periférica- para dotarla de productos primarios manufacturados, necesarios para la industria local y para satisfacer las exigencias de los conglomerados humanos que los estimulan. La concentración de riqueza generada por la minería -especialmente en el centro urbano- está en condiciones de consumir una gran gama de productos: desde los alimentos cotidianos hasta lujosas manufacturas de importación (suntuosos artículos europeos y exóticos orientales).

Potosí se presenta como un poderoso centro de atracción por las oportunidades de trabajo remunerado en dinero que ofrece a los nativos necesitados de cubrir sus obligaciones fiscales, o simplemente a mineros profesionales o comunarios huidos. Los trabajadores de minas -simplificando mucho- responden a dos categorías; por una parte están los temporales que obedecen a reglas de organización administrativa rígida y preestablecida en el sistema compultivo de trabajo llamado mita toledana. El Estado garantiza esta fuerza de trabajo reclutándola de entre los comunarios originarios de las comunidades residentes en un área comprendida entre el Cusco y Tarija, siguiendo la línea de las tierras altas de los Andes. Los permanentes concurren al trabajo por contrato voluntario (mingados), con un salario mayor por su elevado índice de rendimiento como trabajadores especializados. Pese a su mayor costo, éstos últimos son preferidos para algunas labores (barreteo, por ejemplo), generando un mercado de trabajo de libre contratación. Estos también llegan, casi totalmente, desde las comunidades situadas en la zona intermedia.

La mano de obra reunida en el distrito minero y otros centros urbanos menores constituye, al mismo tiempo, un importante mercado de consumo para productos alimenticios, manufacturas de

la tierra, chicha y coca. Esta última, por ejemplo, por su importancia estratégica en el universo indígena, se convierte en una mercadería cara, altamente de monetizada y que activa una amplia red de distribución e interminables cadenas de endeudamiento; junto a ella otras más.

ZONA INTERMEDIA O ANILLO ABASTECEDOR DE MANO DE OBRA

La zona que rodea el distrio minero es el anillo abastecedor de fuerza de trabajo. Corresponden a éste las provincias gravadas con la mita toledana, que obliga a dotar rotativa y constantemente al núcleo, de mano de obra masculina adulta, trasladada desde sus comunidades de origen, razón por la cual están en contacto constante y directo con el centro productor minero.

Esta es una región de fuerte concentración poblacional, estructurada desde antiguo en comunidades y ayllus de sólida y compacta organización social, y cohesionados por un mismo patrón cultural. Geográficamente se extiende por zonas agrícolas que rodean la orilla sud-este del lago Titicaca, continuando por el altiplano andino, para bajar a los valles de clima templado que limitan con los llanos decididamente tropicales. Los valles yungueños y parte de los valles cochabambinos también se incluyen en esta zona, aunque no están directamente gravados por la mita. Se conectan con el núcleo por su intensa actividad de abastecimiento y de comercio. Estos valles cálidos albergan una población india organizada, del mismo modo que sus similares de tierras altas. En muchos casos formaban parte de las comunidades de puna, según la teoría del archipiélago ecológico. Podrían también ser poblaciones mitimaes trasladadas en épocas prehispánicas.

Es en esta zona donde se implanta el régimen colonial con todo vigor y donde la población nativa busca adaptar la nueva realidad a la suya. Debe producir excedentes, utilizar la moneda y participar del intercambio comercial para hacer frente a las obligaciones fiscales. Es precisamente en el análisis detallado y reflexionado del

tema que la historiografía actual ha dado los mayores aportes encaminados a la comprensión de esta sociedad colonial. Se ha reconocido la imperiosa necesidad de profundizar el conocimiento sobre la conformación y participación de los diferentes grupos étnicos comprometidos. Estos son: Canas, Canchis, Collas, Lupacas, Pacajes, Carangas, Soras, Qullacas, Charcas, Caracaras y Chichas en la puna, y Calabayas, Yungas, Quiruas, Cotas/Chui y Yamparas en el Valle (Saignes, 1984b). Hoy se sabe que cada grupo étnico, conforme a su papel en la sociedad andina, tiene respuestas individuales y una actuación sui generis frente al nuevo régimen colonial. Ese interés por los grupos étnicos, condujo también a descubrir la importancia del análisis demográfico, no sólo para conocer cuantitativamente el potencial humano, sino también para descubrir la conformación de esas sociedades, haciendo resaltar la filiación de origen de sus miembros (originarios y forasteros en todas sus variantes). Este análisis revela la desarticulación que sufre la comunidad andina.

El reclutamiento forzado y periódico de la fuerza laboral indígena se convierte en una pesada carga para la comunidad que cede parte de su mano de obra activa. El traslado a las minas supone un gasto extraordinario en alimentos y energía. Es así como muy pronto, los mitayos potenciales encuentran soluciones alternativas como la huida hacia provincias "libres", hacia otras comunidades, o el pago -en moneda- para eximirse de tal obligación. Esta última origina el interesante fenómeno conocido como los indios de plata; fenómeno que merece ser analizado capilarmente ya que genera un ciclo económico al desviar -en última instancia- los excedentes de la agricultura a la minería.

El tributo, la mita y la experiencia en Potosí cambian pues la naturaleza de las comunidades, porque saca a muchos naturales de sus ayllus nativos; y también porque obliga a muchos de ellos a migrar o esconderse para convertirse en forasteros asentados en comunidades ajenas, sin tener los derechos, pero tampoco las obligaciones de los originarios. Estos forasteros fueron elemento importante en la sociedad indígena colonial.

ZONA PERIFERICA

Los espacios incluidos en la zona periférica se conectan con el núcleo cuando éste tiene la capacidad de absorver el producto que se le ofrece. Son periféricos los fértiles valles del actual departamento de Cochabamba (Mizque, Pocona, Clisa), con productos agropecuarios y textiles, y las tierras tropicales de Chilon, Poxo, Valle Grande, Samaypata, hasta la ciudad de Santa Cruz de la Sierra, cuyo principal producto es el azúcar.

Hay pocas noticias del siglo XVII que se refieran al actual Oriente boliviano. La región permanece como productor agropecuario hasta inicios del siglo XX, cuando se redimensiona económicamente con la explotación de la goma, y, más tarde, con el descubrimiento y explotación de yacimientos petrolíferos. En las últimas décadas se han ensayado cultivos para el mercado internacional -como el algodón-, que no han tenido el éxito esperado. El problema inicial, en ese espacio, fue su difícil clima y su naturaleza exhuberante, acompañada de una población poco uniforme y no sedentaria, difícilmente utilizable como fuerza de trabajo. Otro factor a considerarse es la enorme distancia que lo separa de regiones más activas. Evidentemente, la administración española intentó colonizar la zona desde muy temprano, pero sus esfuerzos no fructificaron. No hay que olvidar las regiones viñateras de Tarija, que con las haciendas jesuitas revelan su importancia. Es el área que ha llamado la atención de investigadores argentinos, hoy en plena labor.

Los otros puntos geográficos extremos en el movimiento expansivo de influencia son: Chile, cuya capitanía es alimentada por los situados enviados desde Potosí para cubrir los gastos militares ocasionados por los constantes ataques piratas a sus costas. Su producción se mueve en mercados locales cerrados que sólo cobrarán importancia hacia fines del siglo XVII cuando abre su mercado cerealero con Lima. El Paraguay, tradicionalmente proveedor de yerba mate para todo el virreinato, no tuvo gran éxito con Charcas por la esencial competencia de la coca. Por otro lado,

se organiza en misiones/reducciones indígenas a cargo de jesuitas y franciscanos. El experimento tuvo un éxito momentáneo, aunque sus productos artesanales de gran valor y belleza no alcanzaron dimensiones comerciales significativas. La zona de Córdoba y Tucumán se conecta con el núcleo minero desde los primeros años de la conquista por intereses comerciales. Se desarrolla allí una industria de tejidos de algodón y lana, ya a fines del siglo XVI, mediante una organización doméstico-urbana y en los "pueblos de indios"; su evolución está influenciada por la demanda indígena y mestiza de Potosí. El envío de mulas hacia el centro minero acapara la atención de españoles y revela una tendencia positiva de crecimiento en el circuito interno en todo el siglo XVII, con una exportación de hasta 12 mil mulas después de 1630, ritmo que se mantiene hasta finales de siglo.

He adjudicado a la minería el papel de elemento determinante en el proceso de destrucción del sitema económico indígena y del sólido surgimiento de la nueva economía mercantil en las estructuras agrarias regionales. En este contexto, los historiadores y antropólogos se encuentran frente a una contradicción entre las fuerzas de cambio emanadas de la economía minera dominante, y la extraordinaria elasticidad de las relaciones sociales e ideológicas afincadas en esas economías. Además, ha sido ya documentado en varios estudios cómo el sector exportador fue históricamente subvencionado por las comunidades campesinas. Hay que reconocer que la presencia masiva del campesinado indígena tradujo de manera muy original y propia la economía y política de esta situación.

BIBLIOGRAFIA

ASSADOURIAN, Carlos Sempat

1982 El sistema de la economía colonial, Mercado interno. Regiones y espacio económico. Lima, IEP.

ASSADOURIAN, BONILLA, MITRE Y PLATT

1980 Minería y espacio económico en los Andes. Siglos XVI-XX. Lima, IEP.

LABROUSSE, C.E.

1943 La crise de l'economie française a la fin del'Ancien Regime et au debut de la Revolution. Paris.

LANGER, Erick D.

1987 "Espacios coloniales y economías nacionales: Bolivia y el norte argentino (1810-1930)", Siglo XIX. Revista de Historia 4:135-160.

LOPEZ BELTRAN, Clara

1988 Estructura económica de una sociedad colonial. Charcas en el siglo XVII. La Paz, CERES.

POMIAN, Krzysztof

1980 "Storia delle strutture", La nuova storia A cura di Jacques Le Goff. Milano, Studio/Mondadori :81-110.

SAIGNES, Thierry

1988 "Politiques du recensement dans les andes coloniales: decroissance tributaire ou mobilite indigene?", Histoire Economie et Societe :435-464.

1984 "Las etnías de Charcas frente al sistema colonial (siglo XVII): ausentismo y fugas en el debate sobre la mano de obra indígena, 1595-1665", Jahrbuch fur Geschichte ... Lateinamerikas 21:27-75.

1984b "Nota sobre la contribución regional a la mita de Potosí a comienzos del siglo XVII", Historiografía y Bibliografía americanistas 28:47-64.

WALLERSTEIN, Immanuel

1979 El moderno sistema mundial. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI..Madrid, Siglo Veintiuno.

WARD, Stavig

1987 "La comunidad indígena y la gran ciudad: los naturales del Cusco y la ciudad minera de Potosí durante la colonia", Comunidades Campesinas. Cambios y Permanencias. Lima, Solidaridad y CONCYTEC.

SICAYA: UNA HACIENDA TRIGUERA EN COCHABAMBA, BOLIVIA (s. XVIII)*

Laura Escobari de Querejazu
Archivo La Paz

I. ANTECEDENTES

La cédula de 1591 legitimó la tenencia de la tierra por parte de los españoles. "Por haber nos sucedido enteramente en el señorío de las Indias y pertenecer a nuestro patrimonio y corona real los valdíos suelos y tierras..." se obligaba a repartir "a los indios lo que buenamente hubieren menester para labrar y hacer sus sementeras y crianzas, confirmándoles en lo que ahora tienen, y dándoles de nuevo lo necesario, toda la demás tierra quede y esté libre y desembarazada para hacer merced, y disponer de ella a nuestra voluntad... (Assadourian, 1982:303) La administración española en el s. XVI debía además "vender todo lo baldío en aquellas provincias y que las personas que quisieran componerse en aquello que poseyesen tomasen composición con ellas para que en la Flota y Navíos que havían de partir para el reino de tierra firme se embiase a Su Magestad, alguna buena cantidad de plata de las dichas composiciones..."[1] De ese modo nace la encomienda y luego la hacienda española en el territorio de Charcas. Al controlar directamente la tenencia de la tierra, los españoles la organizaron según sus principios económicos, tanto en las condiciones técnicas

---

* Ponencia presentada al SIMPOSIO DE HISTORIA ECONOMICA COLONIAL, Lima, 1986.

como en el ritmo y las formas de cooperación del trabajo, quedando supeditados de todas maneras, a la mano de obra indígena que pudieran disponer (Assadourian, 1982:304).

En Cochabamba, el estímulo del mercado de Potosí, hizo que los primeros encomenderos coordinaran la producción de trigo y maíz, administrando directamente de sus haciendas y financiando la exportación de estos cereales. Y siendo propietarios, los terratenientes tenían el poder económico para convertir a algunos indígenas en siervos, los llamados yanaconas. Si bien estos indígenas eran a veces los evadidos de la mita de Potosí, que buscaban amparo en la encomienda o hacienda colonial, por otro lado, se subordinaban completamente al terrateniente, a veces hasta la siguiente generación (Larson, 1984:11 - 12).

Desde tiempos incaicos, el valle de Cochabamba era centro productor de granos, proveía de enormes cantidades de maíz al estado y las colonias de mitimaes y canalizaban también este producto a sus ayllus en las alturas[2].

El clima templado de Cochabamba y sus tierras irrigadas hicieron del valle un lugar muy apto también para el cultivo de trigo. La producción de trigo en encomiendas y haciendas coloniales está íntimamente ligada a la producción de maíz.

II. PRODUCCION DE TRIGO EN COCHABAMBA

Los primeros encomenderos del valle de Cochabamba se dedicaron a la producción de trigo y maíz. Tal el caso de Francisco de Hinojosa, vecino de La Plata, quien poseía en el valle de Canta, en 1571, una hacienda productora de ambos productos (Escobari, 1985:119). Los valles más aptos para la producción de grano en Cochabamba fueron Tomina, Mizque, Canata, Cliza, Punata, Arani. El valle de Tapacarí, también era propicio para producir grano, así lo describe Lizárraga: "...llegamos al valle de Tapacarí y pueblo....aunque Tapacarí por estar al pie de la sierra, es más frío que los demás valles y pueblos, dáse maíz y trigo..."[3] Debido a su

gran volumen de producción de trigo y maíz, a finales del s. XVII, Cochabamba se hizo famosa como el granero del Alto Perú. Un cálculo estimado de las rentas por diezmos sobre la producción de granos entre los años 1599 y 1600, realizado por Brooke Larson, mostró que la producción de cereales en Cochabamba generaba la mayor parte del ingreso por diezmos, en el sur y dentro de Bolivia (1984:8-9).

La fama del granero la hicieron los viajeros y cronistas que, como Lizárraga, visitaron los valles de Cochabamba y cuya descripción de principios del s. XVII decía: "bonísimo y de lo mejor del mundo, y el maíz es lo mismo, no tiene agua, que si tuviera abundancia della era suficiente él sólo a dar trigo e maíz a Potosí, de donde dista más de 4 leguas y aún a todo el Collao..." (Lizárraga, 1615/1928: 219-20).

III. PRODUCCION DE TRIGO EN OTRAS REGIONES DE CHARCAS Y EN COCHABAMBA

No solamente en Cochabamba había producción de trigo; la zona de Chayanta, al norte de Potosí, Tarija, Chuquisaca y La Paz, también tenían valles productores de trigo en encomiendas, haciendas y comunidades campesinas. La ciudad de La Paz se abastecía, por ejemplo, del trigo proveniente del valle de Larecaja y Caracato.

El año 1567, la ciudad de Potosí se abastecía de trigo de la hacienda Cocurí de Juan Ortíz de Zárate, entre otras, que producía 165 fanegas anuales de trigo. La semilla que utilizaban la llamaban "semilla de Méjico" o "trigo de Méjico", seguramente porque procedía de aquel lugar. La hacienda de Cocurí, como solía ocurrir con las haciendas trigueras, poseía un molino donde moler el grano, y también un obraje productor de frazadas y sayal, y para alimentar a los negros y obreros -según da cuenta el documento- se utilizaban 65 fanegas de trigo anuales (ANB, E. P. 10, Lázaro de Aguila, f. 54).

En el s. XVIII hay haciendas importantes de producción de trigo en Chuquisaca. Tal el caso de la hacienda Catagachi, doctrina de Poco Poco, en el partido de Yamparáez, que vendía semillas de trigo (ANB, E.C. 1793, f. 142), o el de la de Culcotambo, de los religiosos de San Juan de Dios, quienes en 1739 almacenaban más de 500 cargas de trigo para la venta (ANB, E.C. 1740, f. 7). También era conocida la hacienda y molino de Yurubamba (ANB, 1736.16).

El siglo XVII, sobre todo en Cochabamba, se va a caracterizar por que su producción cerealera va a provenir de pequeños arrendatarios y aparceros, mientras que en el siglo anterior, provenía de las haciendas y las chacras. La gran exportación de trigo de Cochabamba a Potosí del s. XVII, va a decaer en el siguiente siglo, como consecuencia de la caída de la producción de la plata, señalada a partir de la segunda mitad del s. XVII (Klein: 1982).

Brooke Larson, al analizar la dinámica del cambio agrario en Cochabamba, en el s. XVIII, encuentra dos tendencias a largo plazo: una tendencia al descenso o estancamiento de las exportaciones de cereales de Cochabamba a Potosí, y otra al creciente número de indígenas sin tierra (forasteros) en la provincia (Larsson, 1984:20).

El descenso de Potosí como mercado para alimentos importados fue también simultáneo al descenso de su población, que disminuyó de aproximadamente 150.000 personas, a mediados del s. XVII, a unas 40.000 a fines del s. XVIII. El consumo de harina de trigo y maíz también decreció. En 1603 se estimó que Potosí había importado cerca de 141.000 fanegas de harina. Y en 1781, funcionarios reales estimaron que en la mayoría de los años anteriores, Potosí había consumido 45.600 fanegas de trigo o maíz (Büchler, Jiménez de la Espada, Larson, 1984:40-46).

La escasa demanda potosina del s. XVIII, hizo que la producción de cereales en Cochabamba se encontrara saturando el mercado. Los funcionarios de la corona y los grandes terratenientes de la región describían su situación en términos de un

mercado local que se encontraba cubierto, en su necesidad, de trigo y maíz. Planteaban que esta superabundancia desmoralizaba a los terratenientes emprendedores creando un campesinado perezoso (Larson, 1984:24).

Por otro lado, durante el siglo XVIII Cochabamba va a ir mostrando una producción campesina de pequeña escala. "La unidad doméstica campesina se va a convertir en la unidad primaria, tanto de la producción como del consumo.... En la segunda mital del s. XVIII, la ciudad de Cochabamba y otros pueblos del valle eran abastecidos por un gran número de pequeños minoristas en granos, quienes paulatinamente minaron el control terrateniente sobre los canales de suministro". Donde alguna vez los terratenientes monopolizaron el mercado local, éstos mismos ahora se preocuparon (finales del s. XVIII) por el mercado "anárquico" que surgía en las ventas de cereal. El cereal va a ser destinado, en gran parte, a la producción de chicha. El gobernador Viedma estimó el consumo anual de chicha en 200.000 fanegas (Larson, 1984:23). El mismo Gobernador calculaba que Cochabamba exportaba 200.000 fanegas de trigo y maíz, y 160.000 fanegas de harina en 1793. Esta cantidad representaba el 82% del valor total de las exportaciones de ese año. En 1846, José María Dalence va a calcular que entre Cochabamba y Mizque cosechaban tanto maíz como trigo, convirtiéndose la mayor parte en chicha (Larson, 1978:173). Siempre fue muy difícil establecer diferencias entre las producciones de maíz y trigo. Sin embargo, Dalence en 1846 calculó que el volumen producido de maíz era de 476.794 fanegas y 189.136 de trigo. Si tales estimaciones son correctas, es lícito suponer que a fines del período colonial, la producción maicera de la región por lo menos doblaba a la de trigo (Larson, 1984:49-50).

IV. INCIDENCIA DE LAS REBELIONES INDIGENAS EN LA PRODUCCION TRIGUERA DE 1781

Las rebeliones indígenas, originadas en Tinta por Tupac Amaru, tuvieron repercusiones importantes en Cochabamba, específicamente en las regiones cerealeras de Arque, Tapacarí,

Cliza, Colcha, Sacabamba (Escobari: 1971). Varios miles de indios invadieron las haciendas, incendiaron sembradíos y edificaciones, mataron y se apoderaron de ganados, bloquearon rutas de comercio a través de ríos y valles. La región continuó sintiendo las repercusiones económicas de la revuelta durante muchos años después. Los precios de los artículos alimenticios subieron, y en 1784, el cabildo descubrió muchos terratenientes acumulando secretamente grano y harina, que intentaban vender en Arque y Tapacarí, por precios aún más exhorbitantes que los que se conseguían en Cochabamba. Esto, unido a la crisis de 1784, en que por 5 años hubo sequía, se recuerda como un desastre de hambruna. Viedma relata: "Tuvimos seria falta de agua, durante los últimos 5 años, particularmente el pasado año. No hay palabras para expresar la calamidad y el hambre que sufrieron los indios y mestizos, tanto que comienzan a mendigar. La agricultura es su único sustento y no ha dado frutos; el comercio del tocuyo local ha decaído....Todo es lamentable. La gente camina en masas mendigando en las villas y todo el territorio. Ellos consumen raíces de pastos para sustentarse...." (Viedma, citado por Larson, 1978:205).

La hacienda Sicaya, de la que nos vamos a ocupar, debido a los años que abarca en la documentación encontrada, que son de 1781 a 1786, nos muestra una molienda disminuida el año 1781. Quizá la comparación adecuada sería con años anteriores a 1781. El único dato que da la documentación de Sicaya es la ausencia de uno o dos molineros, en un momento dado, estableciéndose que ésta se debe a que acudieron a los levantamientos indígenas. En el cuaderno de Gastos de la Hacienda, el año 1781, en el mes de marzo, en que "empezó a correr los molinos, motibo del alzamiento que acaeció el día 19 de febrero... con motibo de hallarse de soldado (el molinero), se atrasó hasta este día la entrega de las cuentas por cuya ausencia dejó en su lugar a Isidro Ferrufino, su suegro..."[4]

V. COMERCIO INTERREGIONAL. MERCADO. s. XVI - XVIII

Desde el siglo XVI Cochabamba comenzó a exportar su

producción a Potosí. En los grandes períodos de escasez en Potosí, el Cabildo mismo se encargaba de importar alimentos de Cochabamba. En 1592, por ejemplo, el cabildo acordó "que se junte plata con préstamos que los vecinos y moradores den al cabildo en cada uno según su posibilidad y con un empréstito de 150.000 ó 200.000 pesos de estas cajas reales, con autorización del virrey, y con este dinero, el Cabildo despache comisiones a los valles de Cochabamba, Tomina, Mizque y otros para comprar trigo, maíz, papas, ocas, chuño, quinua y toda la comida que pudieren y acumularla en esta villa, a fin de que ella esté abastecida"[5]. El mercado potosino va a llegar a determinar la producción cerealera de Cochabamba, coincidiendo a mediados del s. XVII su declinación con el decaimiento de la producción de la plata.

Un estudio específico del comercio en el s. XVII ha dado como rubro más importante de las exportaciones de Cochabamba la exportación de harina de trigo a Puno, ruinas de Laicacota y San Antonio de Esquilache (cerca de Puno), Potosí y Tacna, en ese orden de importancia. En 1659 eran molinos expendedores de harina para la exportación los de Chocaya y Anocarayne. Los dueños de recua, que eran quienes hacían la comercialización, llevaban el trigo en fanegas. Previamente el trigo había sido recogido en costales y encerrado en "piruas", o lugares donde se guardaban los granos. El trigo que ingresaba a las piruas ya estaba limpio. Las haciendas poseían también un lugar específico para sementera, donde guardaban cuidadosamente la semilla para la siguiente siembra. Para conocer aproximadamente la cantidad de semilla guardada, con respecto a la cosecha, tenemos el ejemplo de la chacra de Cala Cala, que en 1646, cosechó 1.590 costales de cereal; de ellos, 62 fanegas se destinaron a la sementera[6]. En la segunda mitad del s. XVII, los dueños de recua, que transportaban trigo, cobraban sus fletes en la misma especie, además de recibir entre 4 y 6 libras de harina extra para cubrir la pérdida ocasionada por el "espolvoreo" (Escobari, 1985: 122-123).

El comercio a la ciudad de Potosí, a principios de s. XVII, fue descrito por el cronista Lizárraga: "...es pueblo muy abundante de

mantenimiento porque de Cochabamba, que dista del cincuenta leguas, le llevan el trigo, harinas, tocinos, manteca y de la ciudad de La Plata, todas las frutas nuestras y mucho trigo e maíz..." (Lizárraga, 1603; 1928:757-758).

El comercio de harina de trigo y maíz ofrecía tan grandes y rápidos beneficios que no tardaron en aparecer los especuladores. En 1586, una Provisión del Virrey al Capitán Juan Ortíz de Zárate, Justicia Mayor y visitador del cerro, minas e ingenios de Potosí, decía que personas poderosas acaparaban la harina de trigo y maíz "en los lugares de producción como Cochabamba, Tomina, Mizque y otras partes, haciendo encarecer en forma intolerable sus precios en la villa de manera que a los vecinos y moradores no les alcanza lo que ganan para sustentarse y los indios no solo no son ayudados ni aprovechados como se pretende pero aún para sustentarse gastan, demás de sus trabajos, sus carneros (llamas) y otras cosas que traen de sus casas" (ANB, CELA, T.V., f. 309).

En 1597, el Virrey Luis de Velasco escribía a la Audiencia de La Plata, en sentido de que ésta argumentaba muchas razones para que se permitiera internar harina de maíz en Potosí. El Virrey Luis de Velasco, por su parte, se mostraba intransigente "por lo mucho que este grave negocio carga sobre las conciencias de los que lo gobiernan" (ANB, Corr. Nº 617).

La especulación de venta de harina era efectuada también por mercaderes, quienes vendían la harina a mitayos "por menudo" (ANB.E.CAN, Nº 9, 1603). En 1626, el procurador de la Villa de Potosí abogaba porque la coca y la harina se vendieran "en las calles con la claridad del cielo y del sol, como no lo pueden ser y son vendiéndose dentro de las tiendas" (ANB, Libros de Acuerdos de Cabildo, T. 18, F. 710). Seguramente aquellas razones de especulación hicieron que en el s. XVII se vendiera la harina en una plaza específica (Lizárraga, 1603; 1928: 757-758). Así, la ciudad tenía "sus plazas donde se venden las cosas necesarias, en cada plaza suya, la plaza del maíz en grano, la de la harina, la de la leña, la del carbón, la del alcacer, y la del metal..."

En Cochabamba, en el s. XVIII, los grandes propietarios distribuían su trigo a través de pulperías. En los valles había jerarquía en los mercados. El principal era Cochabamba, donde residían 22.300 habitantes, según Viedma. Le seguían Cliza y Quillacollo. En Arque y Tapacarí se vendía el grano en los mercados, al aire libre o en ferias, una vez por semana (Larson, 1978: 169-174).

El mercado de Arque era el más importante para la exportación . "Nombrado frecuentemente el "puerto" de la provincia, Arque, estaba situado en el río del valle que servía de camino de paso a través de las montañas" (Larson, 1978:187).

La exportación de granos de Cochabamba, en la segunda mitad del s. XVIII, enriqueció a los propietarios, sobre todo en épocas de baja producción ocasionada por sequías y heladas . El beneficio, fue sobre todo, para los propietarios de tierras irrigables, pues el año 1792, fue un año de muy mala cosecha. Como consecuencia de ésto, hubo un incremento en el precio del grano (Larson, 1978:187).

"El mercado de Arque era también el enlace entre la economía de subsistencia de los indios de las tierras altas y las más ricas haciendas de Cochabamba". Los ricos hacendados y los monasterios no comerciaban su grano personalmente. Ellos enviaban a Arque a sus agentes. Muchos hacendados alquilaban pequeñas chozas de indios donde vendían trigo y maíz. Generalmente, los comisionados para venderlo, eran los dueños de las chozas. Como pago a los indios se les daba algunas fanegas de trigo o maíz. Este arreglo era ocasión para muchos fraudes por parte de los intermediarios, quienes unidos a los arrieros, eran los que conformaban el comercio e infraestructura del transporte para el comercio más importante de Cochabamba en el s. XVIII (Larson, 1978:190 - 192).

A pesar de que el mercado del grano de Tapacarí era más pequeño que el de Arque, la exportación era similar. La hacienda Casavinto, por ejemplo, tenía algunos molinos que molían trigo

para los indios del Altiplano, que viajaban a Tapacarí para cambiar sal por harina.

VI. MOLINOS EN COCHABAMBA

A principios del s. XVII era conocido el molino de Viloma o Bilaoma. Este molino, el año 1602, era propiedad de Francisco Vélez de Guevara, vecino de la villa de Oropesa, y que el año 1686, va a pasar a manos de Benito Rivera y Quiroga, para ser heredado como dote por su hija María Rosa Rivera y Quiroga, ese mismo año. Este molino, el año 1602 y 1603, molía solamente "maíz vilcaparo", "que era el mejor" (AHM, Prot. 1602-1603, Juan A. de Muxica, f. 93).

Don Francisco Vélez de Guevara hizo varios trabajos para mejorar su molino; así, en septiembre de 1602, concierta con el gobernador Pedro Mercado de Peñaloza, vecino de Oropesa, para que la acequia de agua de Guevara pasara por las tierras llamadas Cachilla de propiedad del gobernador, en términos de que "se obligue a reparar de todo lo necesario de dicha acequia con suerte que la dicha agua no se bierta por ella ni se reciba daño de esta parte... que tuviere las dichas tierras le podamos quitar dichas tierras y quitemos la dicha agua hasta que como dicho se repare la dicha acequia con declaración de todas las veces que yo (Mercado) tuviere que moler alguna cantidad de trigo e maíz en el dicho molino el dicho capitán a de ser obligado e lo moler..."(AHM. doc. cit.). El molino de Viloma lo recibió en dote María Rosa Rivera y Quiroga, y en la carta de dote se señalaba que la Hacienda de Viloma y Vilomilla "con todo lo ancho de ella y conserniente y según los títulos y fundaciones de tierras y molinos que declarase valer más de 100.000 pesos, según lo que renta en buenos años y cosechas tiene 52.000 pesos de principal de censo la cual en todo y en parte se ha reedificado así, molinos, casas, corrales y se edificó el molino de los Santos de calidad, que aviéndose comprado en 70.000 pesos que apenas los valía oi con la fuerza de sus mexoras vale más de 100.000 pesos" (AHM, Pract. 1686-94, Bustamante).

Los molinos estaban constituidos por varias paradas, entre dos y nueve. Molían maíz y trigo, y cuando estaban en actividad se les decía "corrientes y molientes". Cada molino se ubicaba en un galpón, aunque podían haber varias paradas en uno mismo. Los molinos eran trabajados por yanaconas, quienes, en caso de venta del molino, eran "traspasados" a los nuevos dueños. Por ejemplo, en 1673, María Rodríguez Vecerra, vecina de la villa de Oropeza del Valle de cochabamba, vendió al bachiller Luis Gallegos de Ortega "5 fanegas de sembradura de maíz en el valle de Sacava... con el acción y servicio de yanaconas que al presente andan todos fugitivos" (AHM, Prot. 1659-64, Blanco de Bustamante). El documento no sugiere nada respecto a la causa de esta fuga, pero en otro leemos que los indios yanaconas solían abandonar los molinos y sembradíos cuando no había agua (AHM, 1676, Mirabal).

En Cochabamba era conocido también el molino del Paraje La Viña, que en el año 1676, era propiedad de Juan Antonio Cárdenas; éste era un molino de moler maíz. El de Copoata, de propiedad de Juana del Posso, era "corriente" el año 1686. Y en 1701, Miguel Rosales poseía un molino en su chacra Parotani en el que molía 6 fanegas de maíz y 200 fanegas de trigo anualmente (Escobari, 1985:120).

En el s. XVIII, la industria molinera en Cochabamba era uno de los trabajos más importantes de la provincia. Como ítem de venta, la harina era superior al grano. Su precio era usualmente entre 4 ó 6 reales más que la misma cantidad en grano. Los dueños de molinos estaban concentrados en las haciendas de los ricos valles de lecho de río o cerca de quebradas donde fluía corriente desde las montañas, sobre todo en Arque y Colcha. Una visita efectuada en 1779 agrupó 310 molinos. Las visitas a molinos eran frecuentes en esta región. Algunos molinos estaban situados en el valle central, en las haciendas de la parroquia de Quillacollo; desde donde expendían harina a los pueblos del valle. En Arque se contaron 62 molinos en sólo 13 haciendas. Los propietarios de molinos pagaban un impuesto de medio real por fanega de grano que molían. Colcha tenía 31 molinos concentrados en 9 haciendas. Ambas parroquias

llegaban a agrupar el 30% de todos los molinos de Cochabamba. Los molinos de Arque florecieron durante los períodos de mal tiempo, cuando se generaba escasez, provocando demanda externa. Los molinos de las afueras de Arque eran más vulnerables a las variaciones de las lluvias. Operaban sólo por 5 ó 6 meses al año y después de la estación de lluvias. A éstos se les llamaban molinos temporales. En general, el trabajo de molienda en Arque dependía del caudal de su río (Larson, 1978:196).

La industria molinera del s. XVIII estaba monopolizada por un pequeño grupo, el cual utilizaba el fraude, la corrupción y coerción como, por ejemplo, el forzar a los indios a comprarles grano y moler en sus molinos, tal el caso del mayordomo de la hacienda Sicaya, y los tantos ejemplos citados por Brooke Larson sobre el diezmo.

VII. SICAYA: UNA HACIENDA TRIGUERA EN COCHABAMBA. s. XVIII

La hacienda Sicaya era propiedad de don Joseph Frontanilla, en la segunda mitad del s. XVIII. Fue administrada por Joseph Senteno entre los años 1780 y 1785. Estaba ubicada en el camino real, en el pueblo de Sicaya, entre las poblaciones de Arque y Capinota, actual provincia de Capinota. La hacienda de Sicaya, entre los años 1780 y 1785, había sido "nombre de mucho comercio", aún antes de que fuese dueño de ella Joseph Frontanilla, "por ser trancito de entrada de granos con mucha gente marchante..." (AHM, Prot. 1786). Poseía tierras arrendadas que le daban de alquiler anualmente 162 pesos, además de "Cuatro piedras" de moler maíz, y "tres piedras" de moler trigo. La hacienda también producía árboles frutales, aunque solamente en pequeña escala. Tenía una pulpería donde expendía harina de trigo, pan, tabaco, coca, chicha y velas a los "marchantes" que acudían a los molinos.

1. Régimen de Tierras

Las tierras de la Hacienda Sicaya eran sembradas por el dueño

en un 50% y el resto por indios "del rancho". Pero ocurría que cuando el dueño de esta hacienda dejaba su cuidado al administrador habían abusos, de los cuales era el único responsable. Algún año sembró y cosechó solamente para sí, "perjudicando y quitando a los indios tierras de regadío". También había obligado a algunos indios arrenderos a sembrar la tierra "en su compañía", o sea, se adjudicaba la mitad del producto de la siembra[7]. Este hecho, en el caso de Sicaya, se constata en las listas de arrendatarios de tierras de la Hacienda, en las que aparece "en compañía" del arrendero Bonifacio Sorita, en el terreno llamado Bocatoma, y "en compañía" de Gabriel Vargas, el arrendero más próspero de la hacienda, usufructuando el terreno llamado Coaquira. Es posible que el abuso hubiera sido consumado, pese a que Senteno en sus declaraciones decía que él pagaba a la gente que le hacía el servicio de sembrar trigo para él "a su costa, sin ayuda alguna de obligaciones".

Las tierras de regadío eran dejadas en barbecho, por tiempo de un año, para ser utilizadas al año siguiente. Aunque era frecuente que estas tierras barbechadas se echaran a perder por causa de sequías e inundaciones.

Por otro lado, los arrenderos de tierras tenían por obligación componer la acequia, cuando esta sufría daños por las lluvias y también cuidar de los "portillos" de la huerta que necesitaren ser reparados, lo que sucedía con frecuencia.

Las tierras de la Hacienda Sicaya estaban clasificadas en tierras de "altos temporales" y tierras "de regadío". Las tierras de altos temporales estaban mejor tasadas que las de regadío, fluctuando su precio entre 5 y 20 pesos, mientras que las de regadío estaban entre 2 y 6 pesos. Los datos de las tierras arrendadas no señalaban superficie, pero las tierras de regadío beneficiaban mejor a sus arrendatarios. Es el caso de Gabriel Vargas, que arrendaba las tierras de Tiopampa, Coaquira y "otras", cuyo nombre no se menciona. El pagaba por la primera 5 pesos, por la segunda 2 pesos y por la tercera 6 pesos, y anualmente llegaba a hacer moler en los molinos 237 fanegas de trigo (1781). El año 1781 fue el año de

mayor molienda en la Hacienda, sin embargo, el arrendero siguiente se benefició moliendo solamente 69 fanegas en un terreno de temporal. Una visión completa de las tierras arrendadas tenemos en el cuadro siguiente:

ARRIENDO DE TIERRAS DE TEMPORALES Y REGADIOS
HACIENDA DE SICAYA 1782 - 1783

ARRENDERO	TERRENO	ALQUILER	OBSERVACIONES
Joseph Quespi	Tipani	18 pesos	"de temporales"
Joseph Aguilar	Liquinpaia	12 pesos	"
Juan Mamani	Liquinpaia	10 pesos	"
Baltasar Cucupi	Soraraia	20 pesos	"
Santos Ariasa	Calacala	15 pesos	"
Nicolás Cumpi	Unanata	15 pesos	"
Calisto Melgarejo	Chaco	9 pesos	"
Silvestre Almansa	Coca Achu	6 pesos	"
Bonifasio Sorita	Bocatoma	6 pesos	"de regadío", compañero de J. Senteno
Manuel Colpamayo	?	6 pesos	"por su arriendo"
	Tuitui	6 pesos	"y por las de Tuiti que asimesmo siembra"
Gabriel Vargas		6 pesos	
Clemente Sabalaga	Quilicho	2 pesos	
Joseph Aguilar		4 pesos	
Baltasar Cucupi		4 pesos	
Bernardo Languaio	Pampa del tendido	3 pesos	
Maria Calami	"el que está tras de la troje, al canto de la acequia"	2 pesos	
Juan Mamani	"	4 pesos	
Atanacio Golpamaio		4pesos	"el pedazo del canto del río"
Pedro Beltrán	Tejapampa	3pesos	
Gabriel Vargas (*)	Tipampa	5pesos	"por los bajos temporales de trigo de Tipampa"
	Coaquira	2 pesos	

(*) Compañero de Senteno.

La huerta que poseía la Hacienda Sicaya era pequeña, y su producto era casi exclusivamente para la misma hacienda o un mercado muy reducido. Sin embargo, a tiempo de hacer entrega de ella al dueño, Senteno tuvo que rendir cuenta de todo ello. Del inventario recogido, se puede establecer lo que había en la huerta:

INVENTARIO Y TASACION DE LA HUERTA
DE LA HACIENDA DE SICAYA

ESPECIE	CANTIDAD	UTILIDAD ANUAL	UBICACION	OBSERVACIONS
Alfalfa	2arrobas	60 pesos		"a baluarse en cuatro cortes cada año c/ corte a 15 pesos"
Maíz	1 carga de sembradura	5 pesos	al lado el alfalfar	tierra gredosa

Cebada	1 carga de sembradura	6 reales	al rincón del tapial
Maíz	1 riche y medio de sembradura		al lado de las casas al borde de la acequia
Cañahuecas	1.300	6 pesos 4 r.	c/100 vale 4 r.
Naranjos	2 árboles	2 pesos 4 r.	
Limones	2 árboles	2 pesos 4 r.	
Limas	1 árbol	1 real	
Granadas	12 árboles	3 pesos	
Membrillares	25 árboles	8 reales	"No dan membrillos que se puedan vender"
Manzanos	15 árboles	8 reales	"10 dan fruto, 5 dan muy cortas y agrias"
Peras	6 árboles		"peras menudas incapaces de venderse"

2. Los Molinos

a) Meses de Molienda

Las "cuatro paradas" o "piedras" de maíz, trabajaban regularmente cada año, desde principios del mes de mayo hasta fines del mes de noviembre, al igual que las "tres piedras" de trigo. Las siete paradas funcionaban con el agua del primer "galpón" de maíz, que pasaba luego a moler las tres de trigo. Paralelamente funcionaba un "molino antiguo", que molía con distinta agua "por escasear esta por la cosecha". El molino antiguo originalmente tuvo dos paradas, pero entonces sólo trabajaba una (1780), ya que la otra estaba siempre "desbaratada". Los molinos trabajaban normalmente

tres meses, de mayo hasta fines de agosto, y en año "escaso de aguas" corrían solamente dos meses. Cuando había trigo lavado y seco, se molía desde el mes de agosto en adelante. El funcionamiento de los molinos dependía de la abundancia del agua de lluvias para mover las piedras.

Era frecuente que en años secos, desde mediados de septiembre hasta fines de noviembre, o principios de diciembre, en que llegaba a escasear el agua, sólo llegaban a moler dos piedras de maíz o tres, cuando no había trigo que moler en la parada de trigo del molino antiguo[8]. O sea que los meses de molienda eran de mayo a noviembre. Y aunque en los cinco meses restantes había agua suficiente para que pudieran continuar moliendo las cuatro piedras de maíz, no lo hacían porque en esos meses "cargan los ríos, y no se consiguen el que puede haber moledores....escasamente se puede conseguir agua clara, para que laven los trigos, como porque no concurren marchantes por la abundancia de los ríos". Solamente cuando lograban tener agua clara para lavar el trigo, molían una o dos piedras de los piqueros del rancho, y de las estancias contiguas.

b) Capacidad de Molienda

En el mes de julio de 1786, el Juez comisionado de la causa de cuantas que siguió el propietario de la Hacienda don Joseph Frontanilla contra su administrador Joseph Senteno, visitó el molino a objeto de establecer la capacidad de molienda de los molinos, ya que en sus declaraciones, tanto el administrador, como el antiguo mayordomo, y en aquel entonces alcalde del pueblo de Sicaya, no supieron responder.

Para cumplir el cometido, mandó el Juez comisionado limpiar el cajón donde salía la harina, y ante los veedores y testigos, inclusive don Joseph Senteno, hizo "echar a la tolba de dicha parada con relox en la mano una carga de maíz, medida a las onse y sinquenta y cinco minutos de dicho día, previniendo al molinero y a los estados veedores que estén de pie fixo, hasta las veinte y quatro horas y que assi mesmo, no se descuiden de ver, que no falten de

dicha tolba de estar haciendo echar con el marchante que tiene la vez, que lo es Joseph Ayma, indio del pueblo de San Agustín de Toledo, que mostró tener nuebe fanegas y se le midieron, para que cuando faltasen inmediatamente recogiendo éste sus arinas, para pesarlas después entrase el próximo que lo es Antonio Mamani y dijo que era de esta hacienda de Sicaya, que tenía cuatro fanegas y carga de maís que se midieron y habiendose completado los referidos veinte y cuatro horas por el mismo relox, que lo tenía en mi poder yo dicho Juez, de que certifico, mandé que dicha parada sesasse, mientras se recogía toda la arina que estaba en el cajón, y toda ella junto con la que se había recogido las oras antecedentes de que se dieron cuenta los dos veedores puestas en sus respectivos costales se pesaron por la misma romana de la dicha Hacienda, ante mí el dicho Juez a ocho arrobas y veinte libras según la costumbre que hace una fanega en este dicho lugar, y se pasaron trese fanegas de arina, entendiéndose que las nuebe fanegas dieron tres arrobas..."

O sea que en la primera parada se molieron en 24 horas, 9 fanegas de maíz. La segunda parada de maíz dio como resultado que en 24 horas se molían 11 fanegas. En la tercera 9 fanegas. Como señala el documento, se entregaba la harina encostalada en fanegas de 8 arrobas 20 libras cada una, y a la cantidad que no alcanzaba una fanega se le llamaba "crece"[9]. Es así que, por ejemplo, en el experimento de la primera parada en que el primer marchante lleva 9 fanegas y el segundo cuatro, el primero recibe 4 arrobas "de crece" y el segundo una.

CAPACIDAD DE MOLIENDA DE MAIZ EN 24 HORAS

PARADA	MAIZ	HARINA	CRECE
1ª Piedra	13 fanegas y 1 carga	13 fanegas	4 arrobas
2ª Piedra	10 fanegas y 2 cargas	11 fanegas	2 arrobas
3ª Piedra	11 fanegas y 1 carga	9 fanegas	1 carga
TOTAL DE MOLIENDA EN 24 HORAS		33 fanegas	12 arrobas[10]

Del mismo modo se experimentó en las tres paradas de trigo con el resultado siguiente:

CAPACIDAD DE MOLIENDA DE TRIGO EN 24 HORAS

PARADA	TRIGO	HARINA	CRECE
1ª Piedra	14 fanegas	14 fanegas	1 fanega
2ª Piedra	10 fanegas	14 fanegas	1 fanega
3ª Piedra	24 fanegas 6 arrobas	23 fanegas	1 fanega y 6 arrobas
TOTAL		41 fanegas	3 fanegas y 6 arrobas

Las tres paradas de maíz estaban en un mismo galpón, mientras que dos de las de trigo compartían otro galpón y la tercera estaba en un galpón independiente (el antiguo). En el momento de hacer el reconocimiento de la capacidad de molienda de la cuarta piedra de maíz se encontraba la "bóveda" lastimada, pero se calculó que podía moler 9 fanegas en 24 horas.

De ambos cuadros se observa que una misma cantidad de trigo no siempre da su equivalente al ser convertido en harina. Por otro lado, una fanega de maíz pesa 8 arrobas 20 libras, mientras que la de trigo se la calcula en 7 arrobas y 15 libras.

c) Mantenimiento de los Molinos

El mantenimiento de los molinos lo realizaba casi diariamente el herrero. También trabajaba en él el carpintero. El gasto mayor del mantenimiento del molino era el pago al herrero. En algún año se le asignó un sueldo de 60 pesos, además de otros pagos por distintos trabajos. En los cuadernos de gastos de la Hacienda, llevados por don Joseph Senteno, se puede conocer cuáles eran los daños más frecuentes de los molinos, en los que tomaba parte el herrero. Por ejemplo, "ausaba picaderas", "calsaba picaderas", "calsaba dado y gorrón", "clavaba picaderas". Anualmente, como se

puede obaservar en el cuadro de Mantenimiento de los Molinos, se compraba fierros. Este estaba destinado a que el herrero lo utilizara en hacer picaderas, componer el calafierro, cuñería, clavos, compostura de gorrón y dados, compostura de sunchos del palauso. Por otro lado, el daño más común era la ruptura del palafierro de la piedra o la ruptura de las picaderas. En el mes de marzo de 1785, por ejemplo, se tuvo que componer 7 veces la misma parada de molino: "El día 4 de este mes se calsó una varreta, y dos picos para el empieso del trabajo de las piedras del molinero Lucas el mozo, y se le pagó al herrero 4 reales y medio....El 7 se ausaron la mesma barreta y los dos picos y se pagó al herrero 3 reales... el 9 se calsaron de nuevo la barreta y los dos picos, se pagó 3 reales y... el 12 se volvieron a usar la mesma barreta, y los dos picos, se pagó al herrero 3 reales.... el 30 se ausaron los mesmos picos... 3 reales.... el 31 se calsaron la mesma barreta, y los dos picos al herrero real y medio..."

3. Mano de Obra en la Hacienda y Molinos

La hacienda estaba administrada por Joseph Senteno. Habían dos mayordomos que percibían 4 reales de ración semanal y dos molineros, de los cuales uno ganaba 50 pesos anuales y el otro 60. No se ha podido establecer el tiempo de trabajo en los molinos y tampoco si el molinero era ayudado por varios peones. Sin embargo, se percibe que el marchante o persona que llevaba el trigo a moler, ayudaba personalmente en la faena. Por otro lado, parece que todas las tierras de sembrar en la hacienda estaban arrendadas, salvo una pequeña parte destinada al dueño, en la que sembraban los arrenderos por turno. Este hecho no se ha podido establecer claramente en el caso de esta hacienda.

Aparte del mayordono, o en su caso los mayordomos, porque hubo veces en que hubieron dos, los empleados más importantes eran los molineros, el herrero, y el carpintero. Casi diariamente el herrero tenía que componer o reajustar piezas en los molinos. Es así que el gasto mayor era el pago al herrero, como se dijo anteriormente. El carpintero que se ocupaba de fabricar las

cucharas del rodesno, las compuertas para el desagüe del molino y para el canal del mismo, y también componía el palauso. El arreglo de la acequia, o su mantenimiento, era un trabajo usual en la hacienda, en el que se ocupaban muchos peones. Se recurría a peones de la misma hacienda, quienes trabajaban por 2 reales de ración diaria. Lo mismo recibían cuando limpiaban alcantarillas o hacían "fayna en el río". Durante el tiempo de trabajo el mayordomo les daba coca y chicha. Muchas veces se llegó a gastar 8 tostones (4 pesos de plata) diarios en chicha y coca. Otras veces no se les pagaba ración, ya que se consideraba que era obligación del arrendero arreglar la acequia y los daños causados por el río. En estos casos solamente se les daba coca y chicha. En los gastos de la hacienda de 1781, se detalla varias veces el pago al pongo de "su ración" de 2 reales diarios; no así en los años siguientes. Al parecer, era abuso conocido del administrador el servirse del pongueaje sin retribuirles los 2 reales semanales[11]. Incluso, en el caso de esta hacienda, existe la acusación concreta de que cuando el marido faltaba a cumplir la quincena de pongueaje a la hacienda, entraba a reemplazarlo la mujer, siendo común también el hecho de que los de turno pagaban a otros la suma de tres pesos para que los reemplazara. Dentro de sus obligaciones los pongos tenían a su cargo la vigilancia del ganado: ovejas, mulas, caballos, y debían pagar al administrador por la muerte de algún animal.

Respecto a las mujeres que servían en la casa, debían recibir también 2 reales semanales, "mesa puesta, y demás cosas premias" que se les daba[12]. También los pongos comerciaban la harina fuera del pueblo, llegando hasta lugares alejados como La Paz, Oruro, Potosí o Yungas. El administrador les daba por este trabajo 4 reales de ración y cuando el viaje era a Oruro les daba 1 peso. Se prefería enviar a quienes tuvieran mulas o burros, sin pagarles por ésto.

4. Pulpería en la Hacienda Sicaya

La pulpería de la hacienda la administraba una vendedora, bajo la vigilancia de la esposa del mayordomo. En ella se vendía harina, pan, velas, jabón, tabaco, papel y aguardiente. A este último le

llamaban "cuchu" y se vendía una cuartilla a la semana aproximadamente, y valía 3 pesos y dos reales. La harina de trigo la vendían a 8, ó 10 y 11, la fanega. También vendían fanegas de pan, y ésta valía 13 pesos, la fanega. Cuando no habían marchantes que compraran el pan "se amojonaba y endurecía", entonces lo botaban. A la semana se vendía también entre 6 y 8 reales de tabaco, papel, jabón y velas. Las vendedoras podían vender chicha para su propio beneficio. Y según declaración que hacen a la causa de Cuentas, la venta de pan podía dar una utilidad de 24 pesos al año, bajando incluso el precio de la harina, como ocurrió el año 1785. En los 5 años de administración de Senteno hubieron dos encargadas de la venta en la Pulpería.

TASACION DE LA PULPERIA DE LA HACIENDA SICAYA

ESPECIE	CANTIDAD DE VENTA POR SEMANA	PRECIO	OBSERVACIONES
Aguardiente (*)	1 cuartilla	2 p. 2 r.	cuando no había marchantes duraba 15 días.
Harina de trigo	1 fanega	8,9,10,11 p.	
Pan	1 fanega	13 a 15 pesos	
Papel, jabón velas, tabaco		6 a 8 reales por semana	

(*) Otra testigo declaró que a la semana vendía 2 "limetas" y que la limeta era la tercera parte de una cuartilla. Que cuando no habían marchantes cada limeta duraba más de una semana.

GASTOS DE MANTENIMIENTO DE LOS MOLINOS

AÑO	CLAVOS	PALAFIERRO	ROMANA SINCHONES	ACERO.	FIERRO	PICADERAS PICOS	GORRON Y DADO
1781				26 p.	26 p.	4 p. 7 r.	8 p. 4 r.
1782	3 p.	38 p. (compostura)	13 r. (hechura)	495 p 2 r. (9a)	95 p 6 r.	19 p.	
1783		4 p.		18 p. (1a)	68 p 6 r. (1a)	3 r.	5 r.
1784	9 r.	10 p.	2 r.	10 p. 4 r.	11 p. 2 r.6 p.	7 r.	2 p.lr.

AÑO	PIEDRA BOLADORA PUNTAS	CLAVEJA Y COMBA	CUCHARAS DE RODESNO	RETEJO DE MOLINO LIMPIEZA ALCANTARILLA
1781		8 p.6 r.(comba)		
1782	1 p. 7 r.		12 p.(34 cucharas)	8 p. 3 r.
1783	18 p.		58 p. 3 r.	59 p. 6 r.
1784		34 p. (claveja)	74 p. 6 r.	
TOTALES		1781	74 p. 1 r.	
		1782	676 p. 5 r.	
		1783	226 p. 7 r.	
		1784	149 p. 6 r.	

Como se puede observar, el año que más se gastó en el mantenimiento de los molinos fue el año 1782. Entre los datos que dan los cuadernos de gastos no se puede establecer la causa. Sin embargo, teniendo en cuenta que los levantamientos indígenas fueron un año antes, es posible que los molinos hubieran sufrido algún daño consecuente.

El gasto de 1785 fue de 288 pesos 3 reales, incluyendo gastos de mano de obra y otros gastos.

GATOS DE MANO DE OBRA

AÑO	MAYORDOMO	HERRERO	CARPINTERO	PONGO	MOLINERO	OTROS
1781	2 p. 4 r.	17 p.	21 p. 7 r.	3 p.lr.	22 p. 2 r.	17p.4.r.
					18 p. 4 r.(*)	
1782	48 p.	90 p.4 r.	22 p. 1 r.		26 p. 4 r.	
					26 p. 4 r.	2 p. 4 r.
1783	48 p.	51 p. 3 r.	8 r.		60 p.	
					50 p.	
1784	36 p.	60 p.	6 p. 3 r.		60 p.	
		10 p. 2 r.			50 p.	6p. 6r.
TOTALES		1781	102 p. 6 r.			
		1782	243 p. 1 r.			
		1783	210 p. 5 r.			
		1784	228 p. 11 r.			

(*) Se dan dos cifras porque son dos molineros.

Los gastos que se anotan en el cuadro son los que aparecen en los cuadernos de gastos de la hacienda. Seguramente el mayordomo, los años 1781 y 1784, recibió además su sueldo.

OTROS GASTOS

AÑO	CHICHA	COCA	VELAS	JERGA	PELLEJOS DE VACA	COSTALES	MAIZ	CARBON
1781	3 r.	13 p.	3p.					
1782		39 p.	1p.4r.	180p.	2p.6r.	60 p.	8p.4r.	8 r.
1783	36 p. 4r.	10 p.	6 r.					4 p.
1784	243p.3r.	83p.4r.	2p.5r.					30p.6r.
TOTALES		1781	16 p. 3 r.					
		1782	271 p. 6 r.					
		1783	51 p. 2 r.					
		1784	360 p. 2 r.					

MOLIENDA DE TRIGO
MAQUILAS (*)

AÑO	MAQUILAS	PROCEDE DE:
1781	1.594 p. 3 y 1/2 r.	2.321fanegas 69 cargas y 38 riches
1782	1.373 p. 3 r.	4.313 fanegas
1783	1.393 p. 7 r.	4.524 fanegas 1 carga 6 riches
1784	661 p.	2.582 fanegas
1785	869 p.	3.298 fanegas 49 cargas

(*) Beneficio por moler

MOLIENDA DE LOS ARRENDEROS

ARRENDERO	1781	1782	1783	1784	1785
Gabriel Vargas	362 f	356 f	260 1/2 f	66 f	56 f
Josef Aguilar	60 f	6 f	25 f	10 f	16 f
Pedro Beltrán	55 f	62 f	23 f	----	2 f
Atanasio Colpamayo	47 f	48 f	-----	27 f	----
Bernardo Laurayo	39 f	47 f	37 f	20 f	----
Clemente Sabalaga	32 f	10 f	5 1/2f	33 f	20 f
Baltasar Cucupi	40 f	191 f	47 f	20 f	10 f
Santos Ayala	13 f	----	----	----	----
Silvestre Almansa	6 f	----	----	----	----
Quespi	13	----	----	----	----

La baja de molienda el año 1784 coincide con el año de escasez por sequía.

MOLIENDA Y MAQUILAS DE MAIZ

1971	225 p. 1/2r	DE: 914 f	y 116 cargas	y 100 riches (*)
1782	657 p. 2 r.	1.848 f	4 cargas	
1783	675 p. 6 r.	1.812 f	72 riches	
1784	545 p.	2.721 f	48 cargas	105 riches
1785	689 p. 5 r.	1.695 f	166 cargas	107 riches

(*) No se ha podido establecer a qué medida corresponde el riche o viche.

Como dato comparativo, incluimos aquí la molienda y maquilas de maíz para establecer que la hacienda Sicaya era una hacienda básicamente triguera.

VIII CONCLUSIONES

El estudio de la producción de trigo en Bolivia, es importante de manera general, porque toca un aspecto básico de la economía: el de los recursos alimenticios. Y es importante de manera especial porque el trigo, que hoy prácticamente no se produce en el país para abastecer la demanda de pan, en los siglos pasados se producía en gran escala, llegando incluso a exportarse.

Sicaya es el caso de una hacienda productora de trigo en el s. XVIII, que muestra en su contexto histórico un régimen de tierras determinado. Expone el ya conocido sistema de arriendo de tierras, utilizado por los terratenientes para asimilar la mano de obra de los forasteros sin tierras, que eran cada vez más en el valle de Cochabamba. Este sistema, en el caso de la producción de trigo, está íntimamente ligado al beneficio de la molienda, del cual el terrateniente era el único dueño, y del cual los arrenderos no podían prescindir pera moler su grano. La producción cerealera de Cochabamba en el s. XVIII enriqueció a los propietarios, pues pese a la declinación minera y consecuentemente demográfica de Potosí, que significó una disminución notable en sus exportaciones, los terratenientes de Cochabamba, resultaron siendo una élite económica muy poderosa.

Este enriquecimiento fue, paradójicamente, mayor en épocas de escasez de trigo por sequías, ya que daba lugar a la especulación y ocultamiento del producto encareciendo su valor.

La hacienda triguera Sicaya, es un ejemplo de hacienda en el s. XVIII en Cochabamba. Se ciñe a los lineamientos planteados por Brooke Larson en su completísimo estudio sobre el grano en Cochabamba en el s. XVIII, profundizando en el conocimiento interno de una hacienda en particular.

El presente trabajo forma parte de uno más extenso a publicarse proximamente, en el que se dan algunos apuntes para una historia del trigo y la industria molinera en Bolivia. Tratándose de analizar

las características productivas del trigo desde el s. XVI hasta el XX, se puede establecer, por ejemplo cómo la élite económica surgida de la producción cerealera de Cochabamba en el s. XVIII pasó a constituir el grupo capitalista de principios del s. XIX, que fueron quienes comenzaron con las primeras compañías mineras de Potosí y Oruro, en el caso del trigo, su declive productivo creciente a lo largo del s. XIX y el ingreso paralelo de trigo importado, primero de Chile, y luego, en el x. XX de Argentina, Canadá y Estados Unidos.

NOTAS

1. Titulos de propiedad de la Hacienda San Jacinto de MIraflores (Porco-Potosí), Archivo Fernando Leytón Hochckofler.

2. LARSON, Brooke. Explotación Agraria y Resistencia Campesina, Cochabamba, Ed. Ceres, Cochabamba, 1984, pág. 40. Cita a Sánchez Albornoz.

3. LIZARRAGA, Reginaldo (1603). Descripción Colonial, Ed. La Facultad Biblioteca Argentina, Buenos Aires, 1928, pág.219-220.

4. AHM (Archivo Histórico Municipal de Cochabamba), 1786. Protocolo 1786. Esc. Cristóbal Vega.

5. ANB (Archibo Nacional de Bolivia, Sucre), CPLA. t. 6, ff. 64, 70, 71 v., 73, 76.

6. Un costal pesa aproximadamente 2 arrobas.

7. Declaración de J. Senteno, mayordomo o administrador de la Hacienda Sicaya, ante requisitoria hecha por el dueño de la hacienda, J. Frontanilla, a tiempo de hacerle entrega de la propiedad.

8. El detalle de funcionamiento de los molinos lo da el Alcalde Mayor de Sicaya, don Fulgencio Castelo, cuando es llamado a declarar acerca de lo que sabe sobre la hacienda. Doc. cit.

9. Interpretación de la autora. En el caso del trigo se tienen "fanegas" de "Greco".

10. Hemos calculado que la carga pesa 10 arrobas. Es cita de: Querejazu, Laura. Producción y Comercio en el Espacio Sur Andino, s. XVIII, Ed. Embajada de España en Bolivia, 1985 pág. 72.

11. Declaración del Alcalde de Sicaya. Doc. cit.

12. Declaración de Joseph Senteno Doc. cit.

BIBLIOGRAFIA

LARSON, Brooke.

"Economical Declive in Social Change in an Agrarian Hinterland. Cochabamba Bolivia in the late Colonial Period", Columbia University, 1978. Tesis Doctoral Inédita.

"Explotación Agraria y Resistencia Campesina en Cochabamba", Ed. Ceres, Cochabamba, 1984.

LIZARRAGA, Reginaldo.

Descripción Colonial (1603), Ed. La Facultad Biblioteca Argentina, Buenos Aires, 1988.

SEMPAT ASSADOURIAN, Carlos

El sistema de la Economía Colonial. Mercado Interno, Regiones y espacio económico, IEP, Lima, 1982.

ESCOBARI DE QUEREJAZU, Laura

Producción y Comercio en el Espacio Sur Andino, s. XVIII, Ed. Embajada de España en Bolivia, La Paz, 1985.

"Levantamientos indígenas en Cochabamba, 1781", Revista Universitaria, Año 1, Nº 2, La Paz, 1974.

Fuentes Manuscritas.

AHM Archivo Histórico Municipal de Cochabamba.

ANB. Archivo Nacional de Bolivia.

UNA MARKA AYMARA: JESUS DE MACHAQA*

Roberto Choque Canqui
Archivo La Paz

I. INTRODUCCION

La historia rural andina tiene sus propias características culturales y étnicas. Se advierte, en el proceso social, una serie de transformaciones profundas en algunos aspectos y así, la composición original de ayllus sufrió su conversión en la concepción de comunidades, subordinada al "nuevo orden establecido por la dominación española" (Matos Mar, 1976:182); pero la vigencia de ayllus se mantiene aún hasta hoy, sin duda, en base a las formas organizativas de raíces prehispánicas, especialmente, en lo que concierne a la organización socio-política.

Con la estructuración social y económica colonial, la concepción de la MARKA prehispánica también sufrió su cambio, pero manteniéndose como una conjugación de ayllus. Claro está, como una comunidad grande, sometida a los mecanismos de la política colonial, cohesionada por las manifestaciones ceremoniales

* Ponencia presentada al CONGRESO INTERNACIONAL DE HISTORIA ECONOMICA LATINOAMERICANA, Luján, Junio de 1990.

o religiosas y gobernada por una autoridad tradicional andina, sujeta a las determinaciones de las autoridades de la dominación española.

Durante el coloniaje, el cacique, como una autoridad socio-política de la marka o comunidad indígena, estaba sometido a las disposiciones de la Audiencia Real y a la autoridad del corregidor de indios. Los caciques, por la legislación indiana, eran reconocidos como gobernadores de las comunidades de sus indios, repartimiento o pueblo establecido por la visita del Virrey Toledo, como la acción política de reducción de las poblaciones indígenas dispersas. En este sentido, el concepto de marka ha sufrido una variación con relación a su significación originaria. Desde entonces, la marka, más que todo, estará referida a una población organizada como repartimiento de indios con fines de evangelización en masa, de recaudación de tributos y de reclutamiento de mitayos, especialmente en las 16 provincias obligadas al servicio de la mita de Potosí. Con el tiempo, la marka significaría el lugar de encuentro de los ayllus para celebrar sus fiestas ceremoniales con diferentes demostraciones folklóricas y para realizar sus cabildos. Aunque durante la república, alrededor del antiguo repartimiento, convertido en una población mestiza o pueblo de los vecinos, incluso se organizaba un ayllu marka, en este caso, en Jesús de Machaqa.

Por otra parte, el proceso de la tenencia de la tierra desde el coloniaje ha sufrido su transformación, puesto que los conquistadores o las autoridades españolas, a través de las composiciones y ventas periódicas de tierras comunales o del ayllu, han sometido a una paulatina expoliación. Se les expoliaba en cada composición a muchos ayllus, especialmente por motivo de no haber indios originarios al servicio de la mita de Potosí. Efectivamente, existen muchas quejas sobre el problema de la falta de mitayos o despoblamiento de ayllus por causa de la mita. Resulta que, el indio originario de las 16 provincias sometidas al servicio de la mita minera de Potosí, muchas veces, estaba tentado de evadir el servicio obligatorio de esa mita huyendo de su ayllu a lugares

estratégicos, especialmente a los yungas. Sin embargo, en algunos repartimientos de ayllus de la Provincia de Pakaxe, los caciques podían defender la integridad de las tierras del ayllu comprando o reclamando la mala actuación de los visitadores ante las autoridades superiores del gobierno español. En Jesús de Machaqa, los caciques Guarachi, por ejemplo, pudieron conservar la integridad de las tierras de los doce ayllus a través de la compra al Estado o a la Corona de España, en tres oportunidades.

Durante la república, las tierras del ayllu fueron sometidas a nuevas formas de expoliación, especialmente a través de las leyes de exvinculación. No habiendo alguna forma de conservar o defender las tierras de ayllu o la comunidad originaria, en algunas comunidades los comunarios tuvieron que rebelarse contra los expoliadores. Como consecuencia de ello, hubo muchas masacres y sublevaciones indígenas en la región andina. En Jesús de Machaqa, la comunidad de los doce ayllus se mantuvo sin penetración de haciendas privadas hasta la Reforma Agraria de 1953. Como veremos en este trabajo, los mismos comunarios de Jesús de Machaqa, fuera de su espacio local, conservaban tierras comunales en la periferia de la comunidad y en los lugares alejados como los valles de Larecaja (actual Muñecas) e Inquisivi.

El otro aspecto de la historia rural andina es la contribución tributaria. Las comunidades indígenas andinas, al igual que otras, han sido sometidas a la contribución, es decir, al pago del tributo personal. Los tributarios han sido clasificados en varias categorías. Así, los originarios (pertenecientes a la primera categoría) pagaban una suma superior que los demás y además, durante el coloniaje, estaban obligados a concurrir a la mita minera de Potosí. Mientras los yanaconas o forasteros, que constituían la segunda categoría, pagaban su tributo en menor cantidad que los originarios y no estaban sometidos al servicio de la mita minera ni a otro tipo de mita. Existen otras categorías de tributarios que contribuían mucho menos que los anteriores. La carga tributaria y la mita en los originarios derivó al fenómeno de la disminución de esta categoría o la crisis de la misma. Durante la república, los originarios

seguían minoritarios pero pagando su tributo siempre en más cantidad que los demás.

En este trabajo enfocaremos otros aspectos de la vida rural andina (parte boliviana), en este caso, la comunidad de Jesús de Machaqa.

II FORMACION DEL PUEBLO DE MACHAQA

Según Bertonio, la MARKA significa simplemente "pueblo"; de manera que se trata de un pueblo aymara, una categoría que engloba una población de un señorío o grupo étnico de una nación o región. Por su parte, el ayllu es una organización básica de la sociedad andina; se interpreta, según el mismo Bertonio, como "la parcialidad de indios", es decir, el conjunto de miembros (o familias) de una pequeña comunidad por parentesco que significa JATHA (semilla). Entonces, el pueblo de Machaqa (que significa pueblo nuevo) era una de las Marka del señorío Pakaxa (Provincia de los Pakaxe), e indudablemente fue fundada poco antes del surgimiento del Estado Inka. Desde luego, la marka de Machaqa parece que estaba compuesta por tres poblaciones y por una serie de comunidades de aylus. Probablemente, poco antes de la aparición de Manku Qhapaq, Apu Guarachi de Jatunkillaka, después de la expulsión de los Jatunqulla del pueblo de Machaqa la Chica, ordenó a su hijo menor Llamquititi gobernar este pueblo, puesto que éste, y su hermano mayor Copatiti, habían protagonizado esa expulsión[1].

Según Mercado de Peñaloza, quien estuvo como corregidor en la Provincia de Pakaxe, aproximadamente entre 1585 y 1589, el pueblo de Machaqa "está fundado y poblado en un llano, junto a una cordillera de la sierra" (ahora conocida como la serranía de Tiwanaku), "en asiento húmedo, por tener mucha agua" (Mercado de Peñaloza, 1965/1585?: 335). En la visita general del Virrey Toledo, en 1573, Machaqa aparece compuesto por dos parcialidades: Hanansaya como Machaqa la Chica (encomendada al capitán Juan Remon), con 802 tributarios (655 aymaras y 147 urus), y Hurinsaya, llamada Machaqa la Grande (dependiente de la Corona de España), con 1.310 tributarios (1.149 aymaras y 161 urus)[2]. Sin embargo, no indica cuáles pueblos o ayllus conformaban esas dos parcialidades. Sin duda, Machaqa la Chica después fue denominada como Jesús de Machaqa, mientras en la otra parcialidad está implícita la integración de los pueblos de San Andrés y Santiago, quizás Berenguela como anexo de éste. Para Mercado de Peñaloza, el repartimiento de Machaqa está poblado, por una parte, por ochocientos tributarios (que corresponderían a San Andrés); la segunda parte, Hanansaya (conocida como Machaqa la Chica), poblada por seiscientos tributarios, y por último, la tercera parte, por "otro pueblo que se llama Santiago de Mamañeca", apartado del pueblo de Machaqa, de nueve leguas, situado en otro lado del río Desaguadero (Mercado de Peñaloza, 1965/1585?: 336). De todas maneras, Machaqa la Grande, según algunos documentos, aparece conformada solamente por los habitantes de San Andrés, registrada como "Machaca la grande" o "San Andrés de la gran Machaca". En este caso, sin incluir a Santiago de Machaqa[3]. Pero de acuerdo a un documento de 1658 (sobre el cobro de tributos), la Gran Machaqa aparece compuesta por San Andrés y Santiago[4]. No sabemos exactamente en qué circunstancias la marka Machaqa fue dividida en tres repartimientos con las denominaciones de Jesús de Machaqa, San Andrés de Machaqa y Santiago de Machaqa, los cuales continúan hasta nuestros días, a pesar de que después de la Reforma Agraria de 1953, han surgido nuevos pueblos o comunidades con la denominación de Machaqa; claro que este fenómeno ocurre dentro de la región de los Machaqa.

El pueblo de Machaqa la Chica (Jesús de Machaqa), con el tiempo se constituyó en la marka aymara más importante de toda la Provincia de Pakaxe, ya que, por una parte, desde Llanquititi estaba gobernada por los descendientes del Apu Guarachi, es decir, por los poderosos caciques Guarachi[5] y, por otra, durante todo el coloniaje y la república se constituyó como una comunidad originaria impenetrable de haciendas particulares o privadas.

La conjugación de ayllus de Jesús de Machaqa ha tenido variantes en el transcurso del tiempo, tanto en el coloniaje como en

la república. El nombre de los ayllus también tiene variación, aunque no en su generalidad; parece que algunos nombres han desaparecido y otros han surgido después, pero en su mayoría, han permanecido en forma tradicional como veremos más adelante.

Ahora veamos la correlación de los ayllus de Jesús de Machaqa. Aunque no tenemos la lista de los ayllus del siglo XVI, sí contamos con la del siglo XVII. Según el memorial de Gabriel Fernández Guarachi, en 1661, los ayllus registrados eran catorce; sin embargo, este número se traduce en doce. Algunos ayllus estan compuestos por dos nombres. El número de doce ayllus de Jesús de Machaqa parece reflejar los doce pueblos de la Provincia de Pakaxe: Qallapa, Kurawara, Julluma, Qaqayawiri (o Ajawiri), Qaqinkura, Qalaqutu,Jesús de Machaqa, San Andrés de Machaqa, Santiago de Machaqa, Wiacha, Waqi y Tiwanaku.

A continuación, para una mejor comprensión, transcribimos los ayllus registrados en 1661 en el memorial de Gabriel Fernández Guarachi[6], que son los siguientes:

1. Jilatiti (hilatiti)
2. Sullkatiti (sullcatiti)
3. Ch'ama (chama)
4. Wawatata y Achuma (guavatata y achuma)
5. Kuypa (cuypa)
6. Parina (parina)
7. Qulliri (colliri)
8. Qhunqhu (conco)
9. Challaya (challaya)
10. Qalla (calla)
11. Yawriri (yauriri), o Yarwiri
12. Challaya Titik'ana (challaya titicana)
13. Tukari Titik'ana (tocari titicana)
14. Janq'ujaqi (hancoaqui), urus

En otra parte del mismo documento, se registra a Jilatiti y Ch'ama juntos, como si fuera uno solo ("hilatiti chama"). Mientras

Wawatata y Achuma están registrados en forma separada. No tenemos una explicación sobre el doble registro del ayllu Challaya: primero uno solo y luego conjuntamente con Titik'ana, y éste, a su vez, se registra con Tukari. Todo ello significa que los escribanos registraban sin respetar la conjugación de los doce ayllus; parece que algunas veces se fijaban más en el número de nombres y otras veces advirtiendo que algunos ayllus estaban compuestos de dos nombres.

Posteriormente, de acuerdo al documento de 1750[7], los ayllus generalmente se registran en forma individual o bajo un solo nombre, en este orden: Jilatiti, Sullkatiti, Ch'ama, Quyu, Kuypa, Parina, Janq'ujaqi, Qalla, Titik'ana, Yarwiri (o Yawriri). Esta lista está incompleta, faltan los ayllus Qhunqhu y Qurpa o Marka(situado en el contorno del pueblo colonial), sin embargo, el ayllu Quyu está representando a Achuma.

Para tener una mejor idea de la composición de los ayllus de Jesús de Machaqa, tenemos otra lista correspondiente al año de 1774[8]; es la siguiente:

1. Jilatiti
2. Sullkatiti
3. Ch'ama
4. Achuma
5. Kuypa
6. Parina
7. Qhunqhu
8. Qalla
9. Yarwiri
10. Titik'ana
11. Janq'ujaqi
12. Estancia de Qurpa

Sin embargo, la estancia de Qurpa, en las posteriores listas no ha de ser tomada como parte integrante de los doce ayllus de Jesús de Machaqa y en ese lugar estará el ayllu marka, cuyos habitantes

están en el contorno del pueblo colonial o mestizo. La conformación de doce ayllus también se realiza a través de la división de algunos ayllus, por ejemplo, el ayllu Sullkatiti se divide en Arriba y Abajo. De todas maneras, la conjugación de los doce ayllus tradicionalmente está de acuerdo a la estructuración de la marka aymara y su organización socio-política tradicional andina. Es evidente que la confección de listas muchas veces está orientada más hacia la cuestión económica que socio-política. Luego de conocer las listas confeccionadas por las autoridades fiscales, ahora tenemos una lista confeccionada por las autoridades eclesiásticas[9], la cual nos satisface, en cierta medida, porque refleja la conjugación de los doce ayllus tradicionales, haciendo distinción de los demás grupos no tradicionales de esta manera:

" Vecinos del pueblo	426
" Tributarios de id.	150
" Ayllo Hilatiti	499
" Ayllo Sullcatiti de arriba	212
" Ayllo Chama	318
" Ayllo Achuhuma	277
" Ayllo Cuypa	398
" Ayllo Conco	311
" Ayllo Sullcatiti de abajo	505
" Ayllo Yarviri	362
" Ayllo Calla	706
" Ayllo Parina	624
" Ayllo Ancoaque	528
" Ayllo Titicana	720
" Hacienda de Corpa	383
" Ayllo Irubito	122
	6.541

En este sentido, como habíamos pensado en otro trabajo, se confirma que los ayllus tradicionales conformaban el número de doce, y son: Jilatiti, Ch'ama, Kuypa, Sullkatiti Arriba, Sullkatiti Abajo, Achuma, Parina, Yarwiri, Titik'ana, Qhunqhu, Qalla y Janq'ujaqi[10]. A pesar de ello, a principios de este siglo (1913), los

ayllus eran los mismos, pero el ayllu Sullkatiti (Arriba y Abajo) es considerado como uno solo, agregado al ayllu marka o contorno del pueblo[11]. De manera que, la lista y el número de ayllus, según un anciano, poco después de la rebelión de Jesús de Machaqa en 1921, seguían siendo los mismos, con el agregado del ayllu marka como cabeza de los demás[12]. Esta situación no ha variado hasta 1953.

III SIGNIFICADO DE LOS AYLLUS

Los nombres de los ayllus de Jesús de Machaqa están llenos de significación, lo cual merece ser estudiado debidamente. Si nos fijamos bien en los nombres adjudicados a los ayllus, no se trata simplemente de poner nombres a lugares o grupos humanos por ocurrencias circunstanciales, sino que cada nombre tiene su propio sentido socio-cultural y simboliza a alguna acción ceremonial porque su creación es el producto de un proceso social. Por consiguiente, se puede tratar desde el punto de vista lingüístico y antropológico, siendo que los nombres están relacionados a los fenómenos naturales, histórico-sociales e ideológico-religiosos.

Según un anciano de Jesús de Machaqa, en 1921, poco después de la sublevación de los comunarios de este pueblo, la significación de cada ayllu[13], fue de la siguiente manera:

"Jila-Titi (El gato montes mayor); Sullca Titi (El gato montes menor); Chama (Fuerza); Achum (Tu fruto); Kuypa (Que silve); Parina (Par-ina, quiere decir: Que antes era candente); Khonkho (Que retumba); Khalla (Principio); Karwiri (Ferrujinoso); Titi-Khana (Trensa de gato); Janko-Akhe (Gente blanca); Marca (Cabeza de los demás Ayllus, hoy Jesús de Machaca)".

En base a estos significados, primeramente veamos desde la perspectiva lingüística (toponímica), los nombres adjudicados a los referidos ayllus. Así, los nombres Jilatiti y Sullkatiti, literalmente se traducen como gato montés mayor y menor. El término titi es el nombre genérico de un felino, el cual tiene que estar referido al objeto de la caza por el hombre andino. Además, el titi, dentro de la

cultura andina, tiene que haber jugado un rol mitológico y ceremonial. También puede interpretarse la adjudicación del nombre a un acontecimiento histórico, puesto que el primer gobernador del pueblo de Machaqa la Chica se llamó Llanquititi[14]. Puede suponerse que los descendientes de Llanquititi, con el tiempo, se habrían organizado en un ayllu. En vez de Llanquititi(podría referirse a Llancotiti=gato negro?) se ha denominado Titiqullana como cabecera de los demás ayllus[15]. De todas maneras, es muy difícil saber exactamente cuando surgieron los ayllus Jilatiti y Sullkatiti, aunque se puede suponer que su división se habría producido a principios del siglo XVII. Entonces, el uso del término titi no solamente está relacionado con la existencia de la caza de titis en la región de Machaqa, sino que, como hemos dicho, está relacionado indudablemente con la posible organización de los descendientes del primer gobernador de ese pueblo en un ayllu nombrado Titi Qullana.

En cuanto al ayllu Titik'ana, cuya traducción literal significa trensa de gato montés, su significación tiene que estar referida a que sus miembros, probablemente, eran cazadores de titis, o puede tener su origen mitológico "a partir de un gato montés que surgió de un pozo de agua" (Albó 1972: 789).

Por su parte, el ayllu Parina quizás está referido a un ave denominado parina. Según Bertonio, Parina es el "pájaro grande colorado que se cria en la laguna" (Bertonio, 1984/1612: 251). En este caso, puede ser que sus miembros en las ceremonias o fiestas bailaban con plumajes preparados de las plumas de esa ave. Aún en la actualidad, las plumas de parina (o pariguanas) son muy utilizadas para confeccionar plumajes. Sin embargo, para el anciano que explicó el significado de los ayllus de Jesús de Machaqa en 1921, Parina quiere decir "que antes era candente" (El Andino, 1921: 3). En este caso, para Bertonio, paritha quiere decir "calderar el hierro, o calentar piedras"(Bertonio, 1984/1612: 251).

Los demás ayllus de Jesús de Machaqa, cuyos nombres tienen su significación, están referidos a los fenómenos naturales y sociales.

El ayllu Kuypa, según Bertonio significaría alazán, que quiere decir "del caballo cuyo pelo es de color más o menos rojo canela" (Bertonio, 1984/1612: 61). Mientras para el anciano de 1921, Kuypa quiere decir "que silve".

Además, los ayllus de Jesús de Machaqa están conformados por dos parcialidades (seis en seis), lo cual no siempre deberá estar de acuerdo a la ubicación geográfica o espacial, presentando una estructura somática antropológica. Según Albó, los ayllus estan divididos en parcialidad arriba, derecha (kupi), y parcialidad abajo, izquierda (ch'iqa). Esta forma de composición de los ayllus en Jesús de Machaqa, a su vez, está representada jerárquicamente(Albó, 1972: 791). De modo que, las dos parcialidades representan a dos cuerpos humanos con sus respectivas cuatro partes: p'iqi (cabeza), kalachi (hombro), cuerpo o janchi (tronco) y kayu (pie). Esta forma de estructurar la conformación de ayllus, se debe entender que tiene una función ideológica y se realiza a través de la ceremonia como la manifestación de la cohesión social y política de la marka o comunidad de Jesús de Machaqa. La conformación de los ayllus en dos parcialidades está de acuerdo a la concepción dual aymara; en este caso se presenta como una pareja humana. Entonces, las partes de dos cuerpos humanos (derecha e izquierda), tal como ha reconstruido Javier Albó, no debe entenderse de acuerdo a la concepción occidental o la descripción anatómica, en la cual, la cabeza, el tronco y las extremidades superiores corresponden jerárquicamente a la parte superior, mientras las extremidades inferiores corresponden a la parte inferior. Esta forma de concebir, en el sentido literal, las partes del cuerpo humano, no puede corresponder a la forma de concebir aymara o andina. De modo que, la concepción de conformación de los ayllus como un cuerpo, desde el punto de vista andino, está de acuerdo al principio de complementariedad de sus partes. Entonces, el cuerpo o tronco que constituye la parte central del cuerpo principal, tiene que ver con su rol integrador físico de las demás partes que lo complementan. Así, los ayllus que representan a la cabeza y el hombro significan partes, no en el sentido de superioridad, en menosprecio de los demás, que representan a las extremidades

inferiores del cuerpo en calidad de función de pie (kayu) cumpliendo el rol de sostén. Esta forma de concebir la conformación de los ayllus de Jesús de Machaqa, está referida a la complementariedad de dos cuerpos humanos en el sentido andino, como una pareja (marido y mujer=jaqi). En síntesis, esta conformación de ayllus no está sujeta a la ubicación geográfica, puesto que Jesús de Machaqa, a diferencia de las demás MARKA o comunidades andinas, no presenta su espacio compuesto por Anansaya y Urinsaya.

NOTAS

1. Referencia documental sobre la expulsión de los Jatunqulla de Machaqa chica, citada en el testimonio de "memorial de los méritos y títulos de la familia de Don Joseph Fernández Guarache, descendiente de Capak Yupanqui, de Viracocha Inga, Mayta Ckapac y demás monarcas del Cuzco". 59 fs.(Falta la 1ª). Testimonio otorgado en 1805 en La Paz. Nº 191 (Colección Rosendo Gutiérrez, BCUMSA).

2. Tasa de la visita general de Francisco de Toledo, publicada por Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 1975.

3. En el expediente voluminoso que se conserva en el Archivo General de Indias (E. Cámara 868A. f. 270 dice: "los de Machaca la grande" (1625) y en otra parte del mismo, en f. 624, "San Andrés de la gran Machaca" (1661).

4. Carlos Ponce Sanginés publica un documento sobre el cobro de tributos de los repartimientos de Machaqa la Grande y Tiwanaku, en DOCUMENTOS ETNOHISTORICOS (Tiwanaku, 1657). Centro de Investigaciones Arqueológicas. Nº 2. La Paz, 1974.

5. Existe otro estudio sobre los caciques Guarachi (inédito).

6. En AGI. E. Cámara 868A. Lista de ayllus elaborada con motivo de la evasión de mitayos.

7. Documento referido a la queja de los comunarios de Jesús de Machaqa contra su cacique interino por haber usufructuado sus tierras en los valles de Larecaja.

8. Documento sobre el "resumen general del número de indios que habitan en cada pueblo" de la Provincia de "Pacajes", anexo al espediente de 1918, Archivo de La Paz.

9. Documento de "demostración de número de almas existentes" en la doctrina del pueblo de Jesús de Machaqa, Archivo de la Catedral de La Paz. Tomo 173, año 1830.
10. Esta conformación de ayllus de Jesús de Machaqa fue establecida por el autor en su libro:La Masacre de Jesús de Machaqa, Chitakolla, La Paz, 1986.

11. Seguramente el Ayllu Marka fue constituido por algunos comunarios que se establecieron al contorno del pueblo de los vecinos o mestizos.

12. Según la declaración de un anciano en 1921, involucra al pueblo de los vecinos.

13. La entrevista está publicada en el periódico El Andino, Nº 11, La Paz, 29 de junio de 1921.

14. La afirmación de que Llanquititi fue el primer gobernador de Machaca La Chica fue aclarada por Teresa Gisbert.

15. La referencia de la existencia de un ayllu Titiqulla se menciona en el testamento de Ajata Camaqui. BCUMSA. Documento 62.

BIBLIOGRAFIA

ALBO, Javier
1972. "Dinámica en la estructura intercomunitaria de Jesús de Machaca", en: América Indígena, Vol. XXXII, Nº. 3, pp. 773-815, México.

BERTONIO, Ludovico
1984/1612 Vocabulario de la lengua Aymara, CERES-IFEA-MUSEF, Cochabamba.

COOK, Noble David
1975 Tasa de la Visita General de Francisco de Toledo, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

CHOQUE CANQUI, Roberto
1986 La Masacre de Jesús de Machaca, Chitakolla, La Paz

MERCADO DE PEÑALOZA, Pedro
1965 "Relación de la Provincia de los Pacajes", en: B.A.E., Tomo CLXXXIII, pp. 334-341, Madrid.

MATOS MAR, José
1976 "Comunidades indígenas del área andina". en: Hacienda comunidad y campesinado en el Perú, IEP, Lima.

PAREDES, M, Rigoberto
1955 Tiahuanacu y la Provincia de Ingavi, Ediciones ISLA, La Paz.

PONCE SANGINES, Carlos
1974 Documentos Etnohistóricos (Tiwanaku, 1657), Centro de Investigaciones Arqueológicas, Nº 2, La Paz.

LA PRODUCCION TEXTIL EN LA COLONIA, LOS OBRAJES DE LA CIUDAD DE LA PAZ (SIGLOS XVI-XIX)*

Mary Money
Archivo La Paz

INTRODUCCION

Los obrajes incorporaron la manufactura textil europea del siglo XVI a América. Surgen en las tres primeras décadas de la conquista española (Assadourian, 1982:191). Fue una unidad productiva que formó parte de la estructura económica colonial, desde su primera fase.

Debido a su importancia, se ha señalado que los obrajes constituyeron la "industria más notable de la época colonial" (Ibid:191), cuya expresión más representativa fue la manufactura de tejidos (bayetas, cordellates, sayales, paños veintenos, cuatrenos, frazadas), aunque también abarcan otros rubros como la producción de sombreros, jabones, fundición de cobre y elaboración de añiles.

La instalación de los obrajes en la Audiencia de Charcas ocurrió en la segunda mitad del siglo XVI con los primeros complejos textileros de La Paz, y revistió gran importancia debido

* Ponencia presentada al CONGRESO INTERNACIONAL DE HISTORIA ECONOMICA LATINOAMERICANA, Luján, Junio de 1990.

indio asimiló la tecnología europea, no solamente aprendiendo el manejo de los equipos de trabajo y las tareas específicas de la manufactura textil, sino que comenzó a fabricar los medios de producción (telares, cardadores, hiladores, etc., que aún hoy subsisten); es el caso de los indios de Sicasica que todavía se dedican a construir telares que venden en las ferias campesinas de la región. Además, las antiguas regiones obrajeras de Toledo y Paria (Oruro), y Culpina (Potosí), aún hoy, son centros productores de bayetas, cordellates y jergas, cuya producción sirve para el autoconsumo y para generar un excedente económico que ayuda a mejorar el ingreso familiar.

Entre los años 1553 y 1555 comienzan a funcionar los obrajes de la ciudad de Nuestra Señora de La Paz, que inciden en el desarrollo regional, como la actividad productiva más dominante. Consecuentemente, fueron integrándose las diferentes regiones y se establecieron redes comerciales para satisfacer el consumo interno y regional. Este proceso fue favorecido por las ventajas que ofrecen las características geográficas de La Paz: el clima templado, la abundancia de ríos con aguas cristalinas, la gran cantidad de leña. Todos estos elementos eran indispensables para el proceso de producción. Por ejemplo, la fuerza hidráulica era vital para el movimiento del batán, el teñido y el lavado de las lanas. Otro factor importante fue la localización privilegiada de la ciudad de La Paz, como paso intermedio entre el Cuzco y el centro minero de Potosí, con caminos accesibles, construidos en la época inca, que facilitaron la circulación de los productos manufacturados.

Los obrajes de La Paz alcanzaron a cubrir la demanda de la Audiencia de Charcas, sobre todo de Potosí, que para el año 1611 contaba con una población de 150.000 a 160.000 habitantes (Assadourian, Art.). Sin embargo, debemos hacer incapié en el hecho de que la producción de telas del obraje solamente era utilizado en el atuendo de los españoles empobrecidos, criollos de menores ingresos, esclavos, algunos mestizos, artesanos(zapateros, sastres, orfebres, sombrereros, panaderos, veleros, mercachifles, etc.). Los empresarios mineros y el resto de los peninsulares usaban

las telas del obraje únicamente como entreforro de sus vestidos y no para abastecer el consumo de los indios mitayos. Aunque a mediados del siglo XVIII la "ropa de la tierra" ya era parte de los productos del reparto que según Jürgen Golte "era muy reducido e incluso inexistente, más de una vara por persona", en las regiones de producción obrajera (Golte, 1980:88).

La masa minera indígena vestía con trajes prehispánicos que provenían de las Tasas de Ropa. Sin embargo, a partir de 1781, a raíz de las rebeliones indígenas, el estado español prohibió el uso de los trajes vernaculares, imponiéndoles la moda de la vestimenta popular española confeccionada de bayeta de la tierra. No obstante, la medida no tuvo éxito. El indio resistió, en defensa de sus valores culturales y conserva aún hasta hoy, pese a los cinco siglos de aculturación, ciertas prendas como el unk'u (prenda prehispánica masculina), el aj"su (prenda femenina prehispánica), la chuspa (bolso de uso masculino), chumpi (especie de cinturón de uso femenino) y el chuccu (tocado masculino prehispánico), con todas las características andinas tradicionales.

Mientras, la producción de los complejos artesanales y los chorillos, en las provincias de Pacajes y Omasuyos, provocó la depresión de la demanda textil de los obrajes del Cusco y Quito, ya que los mercados de la Audiencia de Charcas fueron cubiertos por la producción local, por la competencia de los bajos precios y la calidad. Así, para el año 1613 comenzaron a manufacturar paños finos como los veintenos, cuatrenos, estameños (Money, 1983:33), compitiendo con los famosos "paños de Quito".

Por otra parte, la ropa de la tierra, traída de los mencionados centros, era muy cara, a causa de la distancia y el tiempo de viaje empleado desde el Cusco a Potosí, de 120 días, que suponía el pago elevado de los fletes del transporte que era, entre 1670 y 1690, dos pesos corrientes de a ocho por arroba. También elevaban los precios de aquella ropa de la tierra la cancelación de la alcabala, que era un impuesto al comercio, y, obviamente, la ganancia de los representantes comerciales y la de los intermediarios.

LOS TEJIDOS PREHISPANICOS EN EL CONTEXTO COLONIAL

Antes del surgimiento del obraje en la ciudad de La Paz, ya existía en la región surandina una tradición milenaria de producción de tejidos, que se remonta a las culturas: Wankarani, Chiripa, Tiwanaku, las etnías aymaras e Inca.

La cultura Wankarani (localizada al Noroeste y Norte del Lago Popoó) alrededor del año 1.210 A.C. practicó la ganadería con la cría de camélidos, como lo demuestran los hallazgos arqueológicos de las esculturas de llamas (Ponce, 1978:6). Claro está, el vellón servía para la vestimenta de los habitantes.

Los Chiripas (emplazados en la península de Taraco, "orillas del Lago Titikaka"), cuyo inicio data del año 1.290 A.C.(Cordero, 1977:230), se dedicaron también a la actividad ganadera con la cría de auquénidos, aunque al parecer se incrementó la producción cuando fueron sometidos por los tiwanakotas. Obviamente, una de las finalidades de dicha actividad fue el atuendo de este grupo humano.

La cultura de Tiwanaku, a lo largo de su desarrollo cultural de dos milenios y medio, dio mucha importancia a la crianza de camélidos, que se constituyó en sector importante de su economía. Los camélidos eran utilizados como medio de transporte; su carne formaba parte de la dieta alimenticia; su lana era empleada en la vestimenta de los habitantes, cubriendo de esta manera una de las necesidades básicas del hombre de la altiplanicie que vivía a una altura de 3.000 a 4.000 metros sobre el nivel del mar. Además, el estiércol se usaba como combustible y abono.

Durante el estadio aldeano, los tiwanakotas contaban con rebaños de auquénidos (vicuñas, alpacas, guanacos y llamas) "aunque en ese tiempo como hoy no existen rebaños de llamas en la urbe de Tiwanaku sino mucho más al sur, pasando la sierra meridional, en la zona de Machaka" (Ponce, 1978:12).

En el estadio urbano, debe destacarse la aparición de tejedores altamente especializados, dedicados exclusivamente a esta tarea, cuya productividad textil estaba destinada a las clases de mayor nivel social; claro está, existía un tipo de tejido para cada una de ellas. Por esta razón, la vestimenta reflejaba la estratificación social.

Los hallazgos arqueológicos de tumbas muestran el ajuar funerario de las clases gobernantes, ataviados con tejidos finos, adornados con lentejuelas de oro y plata, complementados con otros objetos: diademas, pectorales, brazeletes, tembetas, etc., de los metales preciosos mencionados. Mientras el pueblo, en general, inhumaba a los difuntos en forma más sencilla.

Al ocaso de Tiwanaku (1.170 D.C.), las etnías aymaras, obviamente, conservaron la tradición textil y cuando se produjo la conquista inca desde el Cusco "los camélidos eran realmente abundantes en el Collao, tierra de etnías de habla aymara" (Murra, 1978:90). Los rebaños estatales incas provenían de la zona colla; y "los collas nunca olvidaron la pérdida de gran parte de sus rebaños. Que los tiranos incas les robaron adjudicándoselos a sí y al Sol" (Ibid.: 94).

Los tejidos, en el período inca, constituyeron un "ingreso básico" en el presupuesto estatal" (Murra, 1975:169). Esta actividad productiva estaba a cargo de la "unidad doméstica". Vale decir, en cada familia la mujer tenía la obligación de tejer una pieza de ropa de awask'a anual. Sin embargo, hubo artesanos tejedores: los cumbicamayoc y los acllos, quienes labraban cumbie "eran expertos de dedicación esclusiva..." atendían las necesidades del estado, su posición especial hacía que estuvieran excentos de prestaciones rotativas (Murra, 1978: 117).

Los colonizadores hispanos prolongaron la mita textil andina. Naturalmente, como sostiene Miño, ésto "provoca la desarticulación de la función que cumplía el tejido" (Miño, 1986:9). Además, readecuaron dicha mita de acuerdo a sus intereses y necesidades.

Es así, el tejido en el período prehispánico, como señala Murra, cumplía funciones diferentes: estaba presente en todos los acontecimientos importantes de la vida del hombre andino: el nacimiento de un nuevo ser, el paso de la niñez a la juventud, y de ésta a la madurez, como ajuar funerario, ofrenda en el culto, armisticio a los pueblos conquistados, como símbolo de estratificación social y premio a los buenos servidores del estado (Murra, 1975:170).

También los textiles eran utilizados como mecanismo de distinción entre etnías por medio de colores y motivos asignados, lo cual aún hoy podemos observar en algunos ayllus y comunidades de Bolivia. Por tanto, podemos distinguir, de acuerdo con las características mencionadas, a los indios Machas de los de Pacaota, o a los de Charazani de los de Ayata, etc.

Otro elemento que perduró es la utilización de la materia prima de acuerdo al rango social. Por ejemplo, el unk'u ancestral de vicuña o alpaca solamente es para uso exclusivo de los caciques hilakatas (Money, 1983:167).

La monetarización de los tejidos dio lugar a una serie de abusos por parte de los encomenderos que exigieron una mayor cantidad de ropa que la fijada por Toledo a cada repartimiento de indios. Esta situación se agudizó por la demanda del mercado consumidor de Potosí, integrado por el sector indígena, que se asentó desde 1545 a 1570, "etapa de la Wayra" (Método utilizado para la refinación de la plata, por medio de unos hornillos prehispánicos, llamados Wayra), que concentró una población de 20.000 habitantes, de los cuales el 90% eran indígenas, los que necesariamente tuvieron que vestir con ropa de awask'a.

A partir del período comprendido entre 1574 y 1577, con la implantación del método del azogue para la refinación de la plata y la disposición toledana, simultánea, de la mita minera, la población mitaya se trasladó a Potosí en número de 17.000. A ellos se sumaron sus mujeres e hijos, desde diferentes lugares de Charcas y el Cusco (Crespo, 1975:35). Este movimiento de la población no implicó que todos los mitayos se hubieran provisto de "ropa de awask'a" en el mercado de Potosí, ya que seguramente llevaron a una o dos piezas de ropa, las que les duraría hasta cumplir con la mita de cuatro meses y hasta regresar a su lugar de origen. Asimismo, los mitayos muchas veces marchaban con sus mujeres o hermanas, quienes se dedicaban a tejer ropa para su familia.

Por otro lado, cuando se trasladaban los mitayos a Potosí, los caciques que capitaneaban la mita llevaban llamas, las cuales se vendían, y cuya lana era utilizada para "hacer ropa" (Murra, 1978:47).

Sin embargo, no debemos descartar la posibilidad de que algunos mitayos se abastecieran de "awask'a" en el mercado potosino. Los mayores consumidores de "ropa de awask'a" fueron los trabajadores estables. Estos trabajadores eran mayormente indios yanaconas y mingados de residencia permanente en las minas de Potosí, que fueron asentándose desde la "etapa de la wayra".

Es probable que la "ropa de awask'a" hubiera formado parte del salario pagado a los mitayos. Según Carlos Sempat Assadourian: "El desarrollo del pago del salario en ropa posee una lógica profunda para el crecimiento de la economía colonial, pues desliga a las familias del autoabastecimiento textil y permite extender con elasticidad la magnitud del tiempo y trabajo excedente" (Assadourian: 41).

El precio fijado por Toledo, en 1573, para la "ropa de awask'a" de los pueblos de Machaca la Grande y Chica, Callapa, Caquiaviri, Calamarca, Viacha, Hayo-Hayo, Guaqui, Paucarcolla, Chuiquiago, era de dos pesos ensayados y cuatro reales por cada "pieza de ropa" (formada por unku y una llicla, ropa de hombre, o por un acsu y una llicla, ropa de mujer).

Mientras, para la "Hechura de Ropa", el precio era de un peso ensayado y cuatro reales (este precio era solamente por el tejido,

porque la lana era proporcionada por el encomendero). Esta tasación se mantuvo desde 1574 hasta 1598, y entre los años 1615 y 1652 se elevó a siete pesos ensayados y a seis reales.

Cabe hacer notar que los costos mencionados son de los centros de producción, vale decir, los precios básicos de los remates de las Cajas Reales de La Paz, y, por supuesto, subían de acuerdo a la demanda de los mercados consumidores de Potosí, Oruro (otro centro minero), Chuquisaca, Cochabamba y los centros obrajeros, que pagaban con ropa de awask'a como parte del salario, además de los artesanos que pagaban a los aprendices con la mencionada ropa indígena.

Además, la ropa indígena subía de precio por el transporte y el flete que, para el año 1615, desde La Paz, centro de distribución, a la ciudad de La Plata era de tres reales corrientes de a ocho por cada "pieza de ropa" y otros dos reales desde La Plata a Potosí. A veces los arrieros cobraban de acuerdo al número de cargas (la suma que cobraban por cada carga era de 16 pesos). Por otra parte, los rescatadores, que adquirían ropa de los remates públicos de las Cajas Reales de La Paz, triplicaban los precios porque vivían de este negocio.

FACTORES DETERMINANTES PARA EL FUNCIONAMIENTO DE LOS OBRAJES

Para poner en marcha un centro textil, eran imprescindibles las siguientes condiciones:

a) El espíritu empresarial de los primeros vecinos de la ciudad de La Paz. Estos debían contar con un capital, seguramente obtenido de la renta de sus encomiendas, el cual lo habrían empleado en el proceso de inversión (compra de terrenos, construcción de un edificio apropiado, importación de los instrumentos de producción: batán hidráulico, telares mecánicos, hiladores, cardadores, tijeras de tundir, planchas metálicas para las prensas, pailas de cobre, mesas de tundir, romanas para pesar las lanas, etc.; la contratación de una especialista para la organización del proceso de producción y la capacitación de los indios en las diferentes etapas de la producción textil; la compra de insumos (lanas, tintes, sebo, añiles, etc.) y el pago de los salarios.

Al respecto, el obrajero Juan de Rivas manifestaba en 1561, en una relación enviada al Conde de Nieva, Virrey del Perú, que en su centro manufacturero de Saillamilla, en las proximidades de la ciudad de La Paz, había gastado "cantidad de pesos de oro" (Money:1983:18).

b) La existencia de abundante lana de oveja y a costos muy bajos. Esta producción se orientó a la manufactura textil de los obrajes paceños. La materia prima provenía de las zonas de Omasuyos, Pacajes y Sicasica, regiones muy aptas para la proliferación de ovejas, por la existencia de pastizales y numerosas aguadas. El ganado ovino fue introducido por los encomenderos beneficiados por el repartimiento de Pedro de La Gasca, quien había recompensado con esos repartimientos a los que participaron en la pacificación del Perú.

Los primeros encomenderos, fundadores de La Paz, y obrajeros, se dedicaron a la crianza de ganado ovino. Ellos trajeron dicho ganado del Bajo Perú, donde ya se había empezado a desarrollar la actividad ganadera durante la década de 1540 (Ksith, mimeógrafo:13).

Además de este sector ganadero existieron otros, tal es el caso de: hacendados, caciques, religiosos y cofradías como se puede ver en el cuadro Nº 1.

Por supuesto, la crianza y la proliferación del mencionado ganado dio lugar a la baja cotización del vellón de oveja en los mercados de consumo, es decir, de los centros obrajeros. Consecuentemente, los precios se mantuvieron estables durante los siglos XVI, XVII y XVIII. El precio de la arroba de lana

blanca merina y selecta costaba un peso corriente de a ocho reales; esta cotización incluía el transporte de cinco a seis leguas, vale decir, desde las haciendas ubicadas en Pacajes, Omasuyos y Sicasica hasta los obrajes de Saillamilla.

c) Otro condicionante, para el funcionamiento de los obrajes, fue el fácil acceso a la fuerza de trabajo indígena compelida por el gobierno español, a través de una serie de disposiciones, a servir en las unidades productivas manufactureras a cambio de un pago monetario muy bajo.

d) La existencia de un mercado seguro, impulsado por el auge argentífero de Potosí y Oruro y la demanda considerable de las ciudades de La Plata y Cochabamba, también fue otro factor que contribuyó al desarrollo manufacturero en gran escala.

e) Otro factor importante fue la política desarrollada por la metrópoli española. Esta impuso el que sus colonias fabricaran sus propias telas, debido a que en el siglo XVI la industria textil hispana había entrado en decadencia y no podía satisfacer la demanda de los ibéricos ni de sus colonias en América, ocasionando el alza de los precios. Por esta razón, las Cortes de Valladolid, en 1548, "prohibieron que los habitantes de América pudiesen comprar géneros ultramarinos", como también dispusieron el cierre de los "mercados ultramarinos a las telas metropolitanas" (Silva Santistéban, 1964:15).

A partir de 1579, la corona dio un giro opuesto, dictando una serie de cédulas, en las que disponía la destrucción de los obrajes por los abusos excesivos cometidos por los españoles contra los indios que cumplían con esta obligación.

Esta política, contraria al funcionamiento de los centros textileros, fue acatada pero no cumplida. Esta ambigüedad, según Assadourian, obedecía a "los temores de la metrópoli por un posible salto de los obrajes a la manufactura fina, lo que trastornaría la provisión monopólica de los tejidos de alta calidad. También porque

no podían haber sido artificios de la corona para acrecentar su cuota de participación en el excedente, captado a través del mecanismo fiscal, usando como argumento la orden de destruir los obrajes" (Assadourian:194).

SITUACION SOCIOECONOMICA DE LOS PRIMEROS OBRAJEROS DE LA CIUDAD DE LA PAZ

Juan de Rivas. Fundador, Procurador, Regidor, Encomendero, Hacendado y Obrajero.

Juan de Rivas, natural de Bilbao, no se sabe cuándo llegó a Lima. El aparece en escena durante las guerras civiles del Perú; actuó en la pacificación del Perú al lado de Pedro de la Gasca y, por su participación en las batallas de Guarina y Xaquixaguana, fue premiado por éste con la encomienda de Viacha, por dos vidas, con una renta anual de 3.000 pesos ensayados, que incrementaron su fortuna.

Al terminar estas luchas, el pacificador ordena la fundación de la ciudad de La Paz. Los fundadores reunidos en el primer cabildo, el 20 de octubre de 1548, en el pueblo de Laja, eligieron a Juan de Rivas (ausente) Procurador General. Posteriormente, en 1550, Rivas fue nombrado Regidor Perpetuo.

Como vecino y cabildante, Rivas impulsó el desarrollo de la nueva ciudad; trabajó con los vecinos en la construcción de la Caja de Agua, trayendo las aguas desde Achachicala hasta el sur de Challapampa, lugar desde el cual se distribuyeron al resto de la ciudad, inaugurando la primera pila pública de "wajrapila" (actual plaza Riosinho).

Rivas invirtió parte de su fortuna en obras de beneficencia. En 1562, donó un solar al monasterio de los agustinos para construir el convento de la orden. También otorgó la suma de 3.000 pesos para la fundación de la Compañía de Jesús (1581).

Como hacendado, poseyó las haciendas de Mecapaca, Hancocagua, Carapata, Icuiringo y huertas y tierras en Potopoto (hoy Miraflores). Se dedicó también a la actividad minera. Explotó las minas de oro de Chuquiaguillo.

Como hombre de visión empresarial, instaló un obraje de paños en Saillamilla, a una legua de la ciudad de La Paz.

Murió en 1584 y fue enterrado en la cripta de la Compañía de Jesús, que además sirvió como última morada de todos sus descendientes.

Hernando Chirinos. Fundador, Cabildante, Encomendero, Hacendado y Obrajero.

Hernando Chirinos, español, de espíritu aventurero, participó en el descubrimiento de las provincias de Jalisco y Culiscán. Llegó a Lima en 1543, cuando estuvo sitiada la ciudad por los indios. En Tumbes se enteró que el peligro ya había pasado. Se enroló a las huestes de Lorenzo de Aldana para ir a la conquista de Cali y Popayán y, después de un año de fracaso, decidió regresar a España. Cuando se encontraba en Panamá, se puso al lado de Pedro de la Gasca. Actuó en las batallas de Xaquixaguana, y, por su valiente actuación, recibió como premio la encomienda de Pucarani, por dos vidas, con una renta anual de 2.500 pesos ensayados, que fue la base de su fortuna.

Fue fundador de la ciudad de La Paz. En 1558 Chirinos ejercía el cargo de Alcalde Ordinario y, como cabildante, detentó el poder político, que continuó a través de su hijo Nicolás, el cual en 1707, ocupó el mismo cargo.

Como hacendado, contaba con las haciendas de Achumani, Calacoto, Irpavi y las tierras de Camana y Millu-Millu. También le pertenecían tablones en los altos de San Francisco, la Hacienda de Taguapalca, las haciendas de Quiabaya (Larecaja), un solar frente a la Cárcel Pública, la hacienda de Caloyo en Sicasica, unas tiendas en

"la calle Chirinos" (actual calle Potosí) y una casa avaluada en 6.000 pesos.

Además, Chirinos era dueño del obraje del mismo nombre, ubicado en Achumani. Este obraje fue, juntamente con el de Rivas, uno de los centros obrajeros más importantes de la región hasta fines del siglo XIX.

DESCRIPCION FISICA DE UN OBRAJE PACEÑO (EL OBRAJE DE JUAN DE RIVAS)

La descripción física del batán de Nuestra Señora de la Asunción (en Río Abajo, a una legua de la ciudad de La Paz), nos muestra un panorama de cómo fueron estos centros textileros. Un obraje se componía de varios "galpones" o piezas construidas en adobe cocinado al sol. El predio estaba amurallado por gruesos muros del mismo material de construcción. Además tenía patios interiores cercados de corredores con arcos de medio punto, que servían a veces para instalar tornos individuales de hilar. Existían dos puertas de acceso. En torno al obraje estaban las "caserias" de los naturales que formaban la mano de obra de dicho centro textil, lo mismo que las fincas, huertas, y chacras de cultivos.

Junto al obraje está la capilla que servía para los oficios religiosos y para la evangelización de los trabajadores. Alrededor del primer patio se instalaron las siguientes reparticiones: una "oficina para la administración", dos dormitorios, un comedor (en el segundo piso), destinado al administrador del obraje; el "cuarto de almacen", o depósito donde se guardaba toda la producción del obraje (bayetas, cordellates, sayales, frazadas, tintes, etc.); la "pulpería del obraje", que era un galpón grande donde se almacenaban los productos alimenticios y la ropa de awask'a para los indios servidores del centro textil; el "galpón de los cardados", lugar destinado a los tornos de cardar. Otro ambiente era la "pieza de la hilandería", donde estaba el torno mecánico gigante con 40 hilanderas.

En el segundo patio se encontraban las siguientes contrucciones: el "galpón de la tejedería", muy grande, capaz de albergar de 20 a 30 telares; el "galpón del pelchado", donde había unas mesas, en las cuales los indios pelcheros cardaban las bayetas y los paños de castilla; el "galpón del tundido", donde estaban las mesas en que los tundidores igualaban con una tijeras los pelos de los paños.

En el tercer patio estaba la "oficina de la tintorería", cerca al río para echar los tintes que ya se habían utilizado. En este ambiente estaban los fogones gigantes en los que se ponían las grandes pailas de cobre con los tintes para el proceso del teñido. El "cuarto del batán" estaba apartado del recinto obrajero, por el ruido exagerado que provocaba el funcionamiento del batán. Además, las instalaciones de las acequias, debían estar cerca de la corriente del río para captar la mayor fuerza. Esta pieza era muy amplia. En ella estaba el "batán" (máquina hidráulica, compuesta de mazos de madera en forma de cucharas que giran alrededor de un eje y golpean los paños recién fabricados, desengrasan, tupen y dan el cuerpo correspondiente). El "cuarto lavandero" también se encontraba aislado y cerca al río, porque las aguas servidas debían ser escurridas de inmediato al río. Esta repartición, más bien, era un estanque finamente empedrado; donde se lavaban las lanas tenía barbacoas alrededor para el secado de los vellones de oveja.

PROCEDIMIENTO DE LA FABRICACION DE TELAS

La manufactura textil se iniciaba con la selección y trasquilado de las lanas. Para la trama de los paños finos y bayetas, se utilizaban lanas de los lados del animal (oveja); para la trama de los pañetes y cordellates, la de los brazos; y de las piernas, para las frazadas.

También se separaba la lana blanca de la negra. La negra se usaba para los berbises de la jerga y pañete que iban a ser teñidos de negro; la blanca era para los sayales y las bayetas de la tierra que iban a ser teñidas de amarillo, verde, azul, o de otros colores. Pero debemos tener en cuenta que muchas veces las lanas se compraban ya trasquiladas, tal es el caso de las lanas blancas de oveja merino

que, naturalmente, no requerían de una selección tan rigurosa, ya que venían escogidas.

Una vez realizada la selección se procedía al lavado para sacar todas las impurezas (grasa, polvo, pajas, etc.). El lavado requería de algún entrenamiento, pues las lanas blancas se lavaban con agua fría y las negras con agua caliente. Luego, se secaban en "barbacoas". Toledo, al respecto, reguló que se lavaran con agua caliente en los días nublados desde el mes de abril hasta fines de agosto. Esta medida fue tomada para proteger la salud de los indios.

El escarminado o cardado era realizado, después, en los tornos mecánicos, manejados a una mano y en posición sedente, generalmente, por muchachos de 17 años. Seguidamente se procedía al hilado; se hacía de dos maneras: en husos prehispánicos utilizados por mujeres y niñas, en sus propios domicilios, y también se hilaban en tornos gigantes en el obraje que "sostenían muchas hilanderas". Eran manejados por mujeres y niñas. El hilado, tanto en husos como en tornos, requería de mucha destreza, pues las fibras tenían que ser muy delgadas y resistentes, ya que la constante manipulación durante el proceso del tejido provocaba la rotura de los hilos con el consiguiente retraso de la tarea.

Preparados ya los hilos se procedía al tejido en los telares. Primeramente se ensartaban los hilos en las dos "hillawas" (agujas verticales enmarcadas en un marco de madera) en forma paralela, uno al lado del otro (urdimbre). Luego se iniciaba el tejido golpeando con los pies los pedales (o tac'taña) para dar movimiento a las hillawas, y en cada movimiento se accionaba el "sanu" (peine) con las manos, para apretar la urdimbre. Esta labor la efectuaba el operario sentado.

Una vez terminado el proceso del tejido (de una pieza de bayeta) se pasaba el batán, donde se tupía y desengrasaba por la fricción de los mazos de madera.

Posteriormente se pasaba al palchero, que sacaba la frisa con unas cerdas de fierro. Luego el tundidor, con unas tijeras, igualaba los pelos de los paños; tanto el pechado como el tundido determinaban la finura de las telas.

Después, se pasaba al proceso del teñido. Primero se preparaban los tintes en pailas gigantescas, con los siguientes elementos: agua cristalina y los tintes de acuerdo con el color palo del brasil, añiles, tara, jara, aracara. Los tintes se hacían hervir con las bayetas removiéndose con la ayuda de un palo de madera, de rato en rato. Cuando se llegaba al punto ideal, se añadían los fijadores, como úrea humana podrida, ceniza de quínua o cal. Luego se dejaba reposar dos o tres días y se las enjuagaba hasta que el agua estaba clara. Ulteriormente se pasaba por una prensa con planchas de cobre caliente, para borrar las arrugas, y se envolvían las bayetas por piezas para ser puestas en el mercado.

ORGANIZACION DE LA FUERZA DE TRABAJO EN LOS OBRAJES

La base de la fuerza de trabajo en los núcleos manufactureros (siglos XVI, XVIII) estuvo conformado por los indios del repartimiento, de las encomiendas, de los obrajeros, quienes intervinieron desde la primera etapa; vale decir, la construcción del recinto obrajero. Es probable que estos mismos indios hubieren sido entrenados en el manejo de los equipos europeos y las diversas tareas del proceso de producción.

Estos indígenas fueron desvinculados de sus comunidades de origen por los empresarios textiles, para asimilarlos a la categoría de "yanaconas del obraje", convirtiéndose en verdaderos técnicos de la manufactura textil, especializados en una determinada tarea. Por tanto, habían maestros y oficiales tundidores, tintoreros, pelcheros, bataneros, etc. Como observamos ya, surgió una división técnica del trabajo.

Los operarios yanaconas, al asentarse con sus familias junto al

batán, gozaban de los siguientes beneficios que les otorgaba el dueño: la enseñanza de la doctrina cristiana, una chacra para cultivar, el salario para el pago del tributo, la compra de alimentos y la ropa de awask'a, y la protección y cuidado de su salud.

Mientras los yanaconas aseguraban la mano de obra con su trabajo estable y permanente, también incorporaban a su familia al proceso de producción. Los hijos, desde los siete años, aprendían el oficio hasta llegar a tecnificarse después de un proceso de aprendizaje, en alguna labor determinada, en la que se iniciaban como aprendices para luego pasar a la categoría de oficiales y finalmente a la de maestros. Empero, el indio, por más que hubiera llegado a ser maestro, no participaba del excedente que beneficiaba al propietario de los medios de producción. Tal vez el llegar a la posición de maestro fue el medio para subir de status y conseguir algún respeto personal. También las esposas y las hijas de los yanaconas fueron asimiladas al trabajo textil, dedicándose a la tarea del hilado.

Otra función importante de los yanaconas fue la de oficiar de instructores de los "indios de mita", durante el tiempo de servicio obligatorio en el centro manufacturero. Asimismo, al haber asimilado la tecnología europea, es probable que se hubieran ocupado del servicio de mantenimiento y reparación de los equipos de trabajo.

Otro mecanismo de incorporación de la fuerza laboral se efectuó por medio de disposiciones legales emitidas por el gobierno español, con la justificación ideológica expresada en los siguientes téminos: "se le de a (Juan de Rivas) los indios que hubiere menester para la lavor y beneficio de dicho obraxe por manera que trabajen moderadamente y con toda consideración sin que deis lugar a que anden vagabundos" (Cit. por Money, 1983:39). Así se formaba la fuerza de trabajo de los "indios de mita".

Juan de Rivas y Hernando Chirinos obtuvieron los "indios de mita" recién en 1561, mediante una Provisión del Conde de Nieva y

otra de Toledo en 1575; recordemos que estos obrajes ya habían comenzado a funcionar desde 1553 y 1554. Por estas provisiones, Rivas se benefició con la mano de obra de 17 muchachos de 17 años, próximos a tributar en su encomienda de Viacha. Hernando Chirinos, por su parte, consiguió la mita de 30 tributarios de su encomienda de Pucarani. Pedro Alarcón y Arnao, años más tarde (1668), consiguió una Provisión del Virrey del Perú, el Conde de la Monclava, por la cual se le asignaban 14 indios de su encomienda de San Pedro del repartimiento de Santiago(extramuros de la ciudad de La Paz), para que trabajen en su obraje.

El servicio de los indios "mitayos" era temporal, de "seis meses". Durante este período, el mitayo era sometido al aprendizaje de las labores textiles, pero ocurría que después de haber aprendido alguna tarea, cumplía su servicio obligatorio y tenía que regresar a su pueblo, para ser reemplazado por otro. Refiriéndose a este problema, la Duqueza de Estrada (obrajera) decía claramente a través de su podatorio: que en el tiempo de seis meses que duraba la mita se ocupaban (en el obraje) de "habilitarlos en el manejo de las cosas del obraje, y con muy poca utilidad y cuando aprendían el oficio eran reemplazados por los nuevos..." con que siempre es preciso seguirlos enseñando".

Sin embargo, en la práctica, los mitayos eran retenidos de cuatro a seis meses porque el pago que percibían no cubría las necesidades biológicas de alimentación, el pago de tributos a la corona y la vestimenta. Estos trabajadores, por lo tanto, se ocupaban de las tareas más sencillas, es decir, el hilar en los tornos, peinar los paños, cardar, algunos de tejer, y sobre todo, del acarreo de leña.

Otra categoría de fuerza laboral estaba integrada por los "jornaleros libres o voluntarios", incorporados por medio de un contrato ante el escribano público entre las dos partes. Verbigracia, el obrajero se comprometía a darle a cambio de un año de trabajo en el obraje, una carga de maíz o chuño mensualmente, además de una pieza de ropa de awask'a y 25 pesos corrientes de a ocho reales

como sueldo, pagados por tercios. También el encomendero se comprometía a enseñarle al jornalero la doctrina cristiana y curarlo de sus enfermedades. En algunos conciertos se incluyó una oveja de castilla al mes.

Este sueldo, de 25 a 27 pesos entre los años 1602 y 1613, era de un aprendiz, y parece que estos trabajadores libres eran contratados en épocas de mayor demanda de los productos del obraje. De acuerdo con estos contratos, las condiciones de estos empleados, en teoría, fueron ventajosas; pero, en la práctica, se quedaban más tiempo por endeudamiento, debido a gastos adicionales de alimentación. La dieta de los trabajadores estaba compuesta de maíz, chuño, que se estipulaba en el contrato, complementándose además con habas deshidratadas, chalona, papas, ocas, sal y coca, que se debían comprar de la pulpería del obraje a los siguientes precios: 20 reales la carga de habas secas, 20 reales la carga de ocas, las papas, 20 reales por carga, la chalona 6 reales, un queso 6 reales; sin contar la coca que valía ocho reales corrientes de a ocho el cesto, y era de consumo cotidiano e importante para lograr mayor resistencia física durante las 12 ó 14 horas de trabajo. Por lo tanto, el salario de 25 a 27 pesos corrientes de ocho anuales no alcanzaba para cubrir los gastos de manutención. Por otro lado, habían otras erogaciones como vino y aguardiente, consumidos en las fiestas de las carnestolendas y festividades patronales que se celebraban en los obrajes.

Otra táctica de captación de mano de obra provenía de los condenados por la justicia. Se formaba así, la mano de obra de los "indios presos", quienes por haber cometido delitos, como robos de objetos, animales o por endeudamiento , etc., eran sentenciados a servir en los obrajes. La situación de estos indios fue la más inhumana, pues dormían hacinados en galpones, realizaban las tareas con los pies engrilletados, no tenían un lugar donde cocinar y mucho menos utensilios, y no disponían de ningún dinero ya que los administradores pagaban directamente los tributos a la corona y a los acreedores; por esta razón, sacaban de la pulpería del obraje los alimentos a precios "uno por dos y dos por cuatro", es decir, los

precios duplicados y cuadruplicados, en relación a lo que se expendían en el comercio de la ciudad de La Paz. A esto se sumaba el que los "indios presos", por la necesidad, se veían en la obligación de revender estos productos a precios inferiores que los adquiridos en el obraje para comprar utensilios de cocina. Los indios presos tampoco disponían de tiempo para preparar sus alimentos y, por el hambre, comían cueros y cáscaras de papas. Por esta causa, enfermaban y cuando esto sucedía los despedían y aparecían muertos por los caminos. Eran, de acuerdo a la denuncia realizada por el intérprete Sernabé de la Vega, en 1748, "esclavos hasta que lo pagan con la vida muriendo a manos del rigor..." Cuando los "indios presos" no cumplían con las tareas fijadas en el día, se les obligaba a efectuar trabajos nocturnos a cambio de un "jornal doblado" (Money, 1983:27-31). A raíz del esfuerzo visual que requería dicho trabajo, muchos quedaban ciegos, sobre todo en las tareas de tejido, pelchado y tundido.

Los "indios presos" formaban una fuente importante de fuerza de trabajo. En 1748, en el obraje de Hernando Chirino, de un total de, 30 indios mitayos, 43 "indios presos" cumplían sus penas, y muchos ya habían cumplido hacía varios años su sentencia, pero permanecían por endeudamiento.

Una fuerza productiva muy importante, que también participó en el proceso productivo de la industria textil, fue la "mano de obra femenina y de menores". Las mujeres se dedicaban a hilar en sus domicilios con husos prehispánicos, instalados en los obrajes y manejados por 30 a 40 mujeres y niñas (Money, 1983:12). Asimismo, se ocupaban de la preparación de los alimentos para la familia, la crianza de los hijos, y ayudaban en el cultivo de las chacras.

Los niños, desde los siete años, comenzaban a contribuir en las tareas manufactureras; envolvían los hilos en unas cañuelas, que servían de trama de los tejidos. Estos tomaron el nombre de "niños cañualeros". A medida que iban creciendo aprendían un oficio determinado, convirtiéndose con el tiempo en oficiales, maestros,

habilitados en cualquier tarea de la producción textil.

El número de trabajadores que prestaban servicios en los obrajes paceños, de acuerdo al padrón levantado por el "Juez Visitador de los obrajes", fue el siguiente:

En el año 1708, el obraje de Juan de Rivas contaba con 60 "indios yanaconas", de los cuales 56 estaban casados y con hijos, sumando en total 240 yanaconas; más 5 indios solteros, llegaban a 245 personas. A ésto se sumaban 30 "indios mitayos", que procedían del Repartimiento de Viacha y Pucarani; más los "indios presos", "jornaleros libres o voluntarios" y el personal de apoyo (administrador, aguateros, albañiles, leñeros, pastores), todos estos operarios arrojaban una población aproximada de 300 trabajadores. Este mismo centro textil, cuando fue administrado por los jesuitas en 1748, contaba con una fuerza laboral concentrada de 500 personas aproximadamente: 80 "indios de mita" y 70 indios yanaconas del obraje que, con sus mujeres e hijos arrojaban la suma de 280, además de la mano de obra de 45 indios presos, haciendo un total de 405 personas. A ésto se añadía a los "indios jornaleros libres o voluntarios" y la gente que cooperaba en tareas secundarias (acopio de leña, albañiles, pastores, etc.). Por otro lado, la fundición de cobre que funcionaba en el mismo obraje, por supuesto, ocupaba una considerable mano de obra.

El obraje de Chirinos, segundo en importancia, en 1630 tenía 32 indios yanaconas, quienes con sus esposas e hijos llegaban a 120 personas; además de 30 indios de mita que procedían de Pucarani, y la mano de obra de 20 indios presos. Sumaban un total de 178 almas, sin contar con los jornaleros libres de carácter temporal, ni los indios de servicios secundarios. Es probable que hubiera llegado a una población total de 250 personas.

Mientras el obraje de la Duqueza de Estrada, que era muy pequeño, solamente contaba con unos 120 trabajadores: 80 yanaconas, 16 indios de mita y el resto formado por indios contratados y presos.

SALARIOS

El gobierno español dictó una serie de disposiciones legales que regularon el régimen de salarios. El Virrey Francisco de Toledo (1575), dispuso que los indios mitayos debían ganar un tomín y tres granos por una jornada de trabajo. Años más tarde(1623), por disposición del Conde Santisteban, el salario se incrementó a un real y cuartillo, y, en 1708, subió el sueldo a dos reales por día. En la práctica, se pagaba por labor fijada; por ejemplo, a un tejedor se le cancelaba por pieza de bayeta, cordellate o por una frazada, que implicaba varias jornadas de trabajo.

No disponemos de datos sobre la cantidad de varas que tejía un operario al día. Si comparamos ese trabajo con el que actualmente realizan los "indios bayeteros", que aún hoy utilizan la tecnología de los antiguos obrajes, tenemos:

El tejedor convertía con su trabajo una arroba de lana que costaba ocho reales, en 125 varas de bayeta (blanca o cordellate). Ahora bien, cada vara se cotizaba en el centro productor a seis reales; por tanto, la pieza de bayeta costaba 720 reales de a ocho.

La pieza de 125 varas se tejía en seis días y medio, y recibía como pago 24 reales corrientes de a ocho reales. Esto en el caso de un trabajador diestro que tejía 20 varas al día, cuando los hilos estaban bien hilados y no se arrancaban durante el tejido. Cuando el hilado era malo, solamente se tejía 15 varas por día. Los aprendices tejían cinco varas al día.

Un cardador, por diez quintales de lana cardada, percibía un salario de seis reales, teniendo en cuenta que al día solamente se cardaba un quintal.

El "lavador de lanas", en un día, lavaba dos quintales, y por tal cantidad le pagaban un real y medio. Un "tintorero", por el teñido de una pieza de bayeta, ganaba tres reales. Un "hilador" en turno mecánico ganaba un real y medio por cada arroba. Los "niños cañueleros" ganaban diariamente un real y medio. No pudimos establecer cuántas cañitas envolvían al día.

HORARIOS

Los trabajadores iniciaban la jornada de trabajo, en los centros manufactureros, desde que "salía el sol hasta que éste se ponía", con un descanso al medio día para tomar los alimentos. También se impuso el horario nocturno.

Se trabajaba de lunes a sábado. El trabajo se interrumpía los domingos, en que se obligaba a escuchar misa y el evangelio en la capilla del obraje, los días de fiesta y algunos días de tolerancia para sembrar, aporcar, deshierbar y cosechar sus chacras.

PRODUCCION, COMERCIO Y CONSUMO

La producción textil de los obrajes de La Paz presentó una curva ascendente hasta la segunda mitad del siglo XVI, con la gran capacidad de producción de los obrajes de Rivas y Chirinos, y los otros obrajes menores (Duquesa de Estrada, Antonio de Pinedo y Montufer), y comenzó a declinar en la segunda mitad del siglo XVII por las disputas de los herederos de Rivas, que no continuaron la misma política de su antecesor por la falta de inversiones para el mantenimiento de las instalaciones y los equipos, y, sobre todo, por la disminusión de la mano de obra de los "indios de encomienda" que ya había fenecido, ya que solamente era por dos vidas. A ésto se sumó el deterioro del edificio, alrededor de 1623, que requería nuevo techo para la "casa de los tornos" nuevas paredes para la "casa de las lanas", una paila de cobre para el teñido. Por otra parte, el obraje solamente contaba entre los equipos de trabajo con siete telares(dos averiados), 12 tijeras de tundir, ocho pares de cardas, nueve tornos de hilar, que resultaban insuficientes para el proceso de producción.

Mientras tanto, el obraje de Chirinos funcionó con toda su capacidad, debido a que los hijos de Hernando Chirinos, Sebastián,

Luis y sus cuatro hermanas, delegaron la administración a Sebastián, quien se encargó de ella con mucha eficiencia, porque para los insumos recibió la gran suma de 10.000 pesos ensayados.

Comienza nuevamente el repunte de la producción manufacturera de los obrajes de la ciudad de La Paz en 1668, cuando los herederos de Rivas, Luisa, Bernardino y María de Salazar, donaron, en el mismo año, el obraje, a la Compañía de Jesús, la cual emprendió una política de recuperación: refaccionaron completamente el edificio, implementaron los equipos, tal es el caso de los telares que de siete aumentaron a 80, como también comenzaron con una nueva actividad, la fundición de cobre.

Por otro lado, en el mismo año, Juan de Salazar Tapia de la Cerda (otro heredero de Rivas) vendió su acción de una parte y media que poseía en el obraje a Don Pedro de Alarcón y Arnao, el que puso en funcionamiento su nuevo centro textil, y consiguió la mano de obra de 14 "indios de mita" de la parroquia de San Pedro, como también la mano de obra de indios jornaleros e "indios presos".

El auge de la producción textil, con los obrajes de los jesuitas, Pedro de Alarcón y Arnao y Chirinos, dio lugar a que la región tomara nuevamente importancia económica.

Los volúmenes de producción entre 1711 y 1712 subieron considerablemente. Así, la Compañía de Jesús vendió entre bayetas, cordellates, sayales y frazadas la suma considerable de 17.570 pesos corrientes y 15 reales y medio. Esta venta se refiere solamente a los contratos que se anotan en los registros de escrituras con los intermediarios que compraban a cuotas en el mismo obraje, y que llevaron a las ciudades de Potosí, Oruro, Cochabamba y Chuquisaca; no se toma en cuenta las ventas en las tiendas de la ciudad de La Paz, ni las ventas al contado.

La declinación de la producción de tejidos en los obrajes

paceños se produce cuando los jesuitas fueron expulsados y el centro textil pasó al Ramo de Temporalidades, cuya administración fue delegada a la Audiencia de Charcas, la cual, a la vez, encomendó a Tadeo Diez de Medina. Hacia el año 1800, el obraje pasó a propiedad de las madres carmelitas. Estas lo mantuvieron alquilado a Teodor Guerrero. En esta época, el obraje está en ruinas y solamente quedó como casa de descanso.

El obraje de Pedro de Alarcón pasó a su esposa, la Duquesa de Estrada, que lo mantuvo hasta fines del siglo XVIII, desapareciendo con las guerras de la independencia. Sin embargo, el obraje de Pinedo, después de un florecimiento de 100 años, desapareció, durante las rebeliones indígenas de 1781, cuando Bartolina Sisa lo arrasó con los indios y sus trabajadores fueron a engrosar las filas rebeldes.

La producción del obraje de Paria continuó hasta la guerra de la Independencia. Esta producción fue la más importante, ya que al desaparecer los obrajes de La Paz, ocupó el primer lugar y cubrió la demanda de la masa indígena que utilizaba las bayetas de la tierra y las jergas en sus atuendos por la imposición de la corona española. Sin embargo, la mayoría campesina, que vivía en las regiones de Pacajes, Omasuyos, Sicasica, al haber asimilado el proceso de fabricación de las telas, y, al haber aprendido a fabricar telares, cardadores, hiladores mecánicos, tejía en sus domicilios sus propias telas. Confeccionaban la "almilla" (traje femenino de india), el "reboso" (especie de manta), los moko k'aras (pantalón corto), y sacos de hombre, que aún hoy usan los indios de algunas comunidades y ayllus de Bolivia.

Las bayetas y cordellates (blancos) fueron consumidos en gran escala por los españoles, tanto por ricos como por los empobrecidos. El clima frígido de Potosí, Oruro y La Paz, requería de vestidos abrigados, y los tejidos mencionados cubrían esta necesidad, ya que los brocatos, terciopelos, tafetanes y rasos, eran desabrigados y flexibles. Por otro lado, la moda femenina requería de un entreforro duro para el acolchonamiento de las sayas

(pollera acartonada) y jubones, de manera que las telas importadas se usaban solamente en la parte exterior, la bayeta o cordellate como entreforro y el tocuyo como forro.

También la vestimenta masculina requería de entreforro para las capas y casacas.

Las mestizas usaban las bayetas para forro de sus polleras o simplemente como enagua, sin contar el uso masivo de estas telas para sus vestidos cotidianos.

Los indios, como lo señalamos más arriba, empezaron a consumir después de los levantamientos indígenas de 1781, por la prohibición del gobierno español de los trajes ancestrales como señalamos anteriormente.

Por otro lado, cabe destacar la importancia de la manufactura de frazadas en la colonia, ya que suplía una de las necesidades básicas, "la ropa de cama". El consumo fue masivo por: españoles, criollos, mestizos, debido a que no se importaban de europa. Aún hoy en día se manufacturan frazadas con la técnica colonial en las siguientes poblaciones: Totora, Villa Rivero, Tarata (Departamento de Cochabamba). Aunque también fue muy importante la producción de "pullus" (cama prehispánica) para el uso indígena y de mestizos, tejidos en las awanas prehispánicas (telar prehispánico inclinado).

CUADRO Nº 1

CATEGORIA DE PROPIETARIOS DE GANADO OVINO

Propietario	Situación Económica	Región	Nº de ovejas	Año
Juan de Rivas	Obrajero	Mecapaca (Saillamilla, Río Abajo de la ciudad de La paz)	13.000	1560-1660
Juan de Salazar (descendiente de Juan de Rivas)	Obrajero	Hacienda de Cabiña Pueblo de Pucarani (Provincia Omasuyos)	5.000	1660-1670
Hernando Chirinos	Obrajero	(Achumani, Río Abajo de la ciudad de La Paz)	Miles de cabezas de ganado ovino	1560-1680
Joseph de Vea Murguía	Hacendado	Hacienda de Suriquiña (Provincia Omasuyos)	2.554	1739
Cofradía de los indios de Jesús de Machaca		Jesús de Machaca (Provincia Pacajes)	1.000	1739
Cofradía de la Con-		Estancia de	4.000	1739

cepción del Santísimo de la Iglesia Catedral de la ciudad de La Paz		San Antonio de Chusecani (Provincia Pacajes)		
Cofradía de las Bendi-tas Animas		Pueblo de Caquiaviri (Provincia Pacajes)	1.100	1744
Gabriel Fernández Guarachi	Cacique de Jesús de Machaca	(Provincias Pacajes y Omasuyos)	5.100	----
Joseph Fernández Guarachi	Cacique de Jesús de Machaca	(Provincias Pacajes y Omasuyos)	13.000	----
Estéban Mercado	Cacique de Viacha	(Provincia) Pacajes	4.000	1739

BIBLIOGRAFIA

ASSADOURIAN, Carlos Sempat

La Producción de la Mercancía Dinero en la Formación del Mercado Interno Colonial. El caso del Espacio Peruano en el siglo XVI. (Mimeógrafo) (S.L.F.)

1982 El sistema de la Economía Colonial, Mercado Interno, Regiones y Espacio Económico, I.E.P., Lima.

CORDERO MIRANDA, Gregorio

1877 "Descubrimiento de una Estela Lítica en Chiripa", en: Arqueología en Bolivia y Perú, La Paz.

CRESPO RODAS, Alberto.

1972 El Corregimiento de La Paz, 1548-1600, "Urquizo" LTDA, La Paz.

1975 La Guerra entre Vicuñas y Vascongados, Juventud, La Paz.

CHOQUE CANQUI, Roberto

1979 "Las Haciendas de los Caciques Guarachi en el Alto Perú" (1673-1734), en: América Indígena, Nº 4, México.

ESCOBEDO, Ronald

1979 El Tributo Indígena en el Perú (Siglos XVI, XVII), Navarro,. España.

GOLTE, Jürgen

1980 Los Repartos y Rebeliones, Túpac Amaru y las contradicciones de la economía colonial. I.E.P., Lima.

KEITH, Robert G. "Origen del Sistema de Hacienda. El caso de Chancay" (Mimeógrafo) Universidad Católica del Perú (s.f.).

MIÑO GRIJALVA, Manuel
1986 "La Manufactura Colonial: Aspectos compartivos entre el obraje andino y novohispano", VII Simposio Internacional de Historia Económica.

MONEY, Mary
1983 Los Obrajes de Traje y el Comercio de Ropa en la Audiencia de Charcas, Colección Orsua y Vela, Don Bosco, La Paz.

MURRA, John V.
1975 "La Función del Tejido en Varios Contextos Sociales y Políticos, en: Formaciones Económicas y Políticas en el Mundo Andino, I.E.P., Lima.

PONCE SANGINES, Carlos
1978 "Panorama de la Arqueología Boliviana". Ponencia presentada a la Segunda Reunión de las Jornadas Peruano Bolivianas de Estudio Científico del Altiplano Boliviano. Documentos internos del INAR, Nº 31.

1969 Tunupa y Ekako, Estudio Arqueológico Acerca de las efigies Precolombinas de Dorso Adunco, Academia Nacional de Ciencias de Bolivia, Publicación Nº 19.

SALAS DE COLOMA, Miriam
1979 De los obrajes de Canaria y Chinchera a las Comunidades Indígenas de Vilcashuaman (Siglo XVI), Lima.

SILVA SANTISTEBAN, Fernando
1964 Los obrajes en el Virreinato del Perú, Publicaciones del Museo Nacional de Historia, Lima.

COCA, MERCADO REGIONAL Y POLITICAS REPUBLICANAS PERSISTENCIA DE CIRCUITOS COMERCIALES COLONIALES*

María Luisa Soux Muñoz Reyes
Archivo La Paz

Tratar el tema de la coca es actualmente algo conflictivo, así se trate de un estudio histórico. Si, como en este caso, se llega a una época tan cercana como 1950, pretendiendo además, demostrar que hasta hace muy poco tiempo, la coca se había mantenido como un sustentador del mercado regional, significa el enfrentarse a posiciones que ya en ese momento pretendían erradicar la hoja como sustancia nociva para la humanidad. Nuestro interés no es crear polémica, sino establecer que la coca, debido a la especificidad de sus zonas de producción y de sus niveles de consumo, fue quizá uno de los últimos productos en ingresar en un verdadero mercado mundial y que, por el contrario, se constituyó hasta bien avanzado el siglo XX en el sustentador del antiguo circuito comercial peruano, cuyos orígenes pueden situarse aún antes de la conquista española.

Historiadores como Carlos Sempat Assadourian, Juan Carlos Garavaglia o Laura de Querejazu[1] han establecido ya la importancia de los circuitos comerciales internos para la

* Ponencia presentada al CONGRESO INTERNACIONAL DE HISTORIA ECONOMICA LATINOAMERICANA, Luján, Junio de 1990.

americano, constituían los articuladores de un amplio espacio denominado por Assadourian "espacio peruano". Este espacio no era geográfica ni ecológicamente homogéneo, y sus diversas regiones se complementaban. Giraban alrededor de dos "polos de desarrollo" : Potosí y Lima. El vino de Moquegua, el trigo y el maíz de Cochabamba, la yerba mate del Paraguay, el algodón y las mulas del Tucumán, la coca del Cuzco y los Yungas de La Paz, eran transportados a través del amplio espacio peruano para ser intercambiados por plata en Potosí.

Si bien este espacio económico coincidía en un primer momento con la administración política colonial, en el siglo XVIII, al crearse el nuevo virreinato de Buenos Aires, fue dividido. A ésto se sumó un debilitamiento del comercio regional debido a la crisis de la minería potosina y al surgimiento de un nuevo polo de desarrollo en la costa Atlántica: Buenos Aires.

En esta coyuntura se produjo la separación de España y la formación de nuevas unidades político-administrativas: Perú, Bolivia, Argentina y Chile, las cuales fueron adoptando sus propias medidas económicas. Lo que antes se había considerado un solo espacio económico, pasó a convertirse en varios; el mercado interno se transformó en uno de importación-exportación. Estas políticas, sin embargo, tardaron mucho tiempo en debilitar el antiguo "mercado interno". Erick D. Langer[2] ha establecido, para el caso específico del comercio de Bolivia con el Norte Argentino, cuatro etapas en el proceso de rompimiento de este mercado: la primera coincide con las luchas por la Independencia; en la segunda, que abarca de 1825 a 1860, "el comercio colonial siguió siendo débil pero permaneció intacto en su mayor parte" (Langer; 1978:136); la tercera, entre 1860 y 1890, significó el comienzo de la desintegración del mercado colonial debido a tendencias centrífugas alrededor de la producción de plata; la última, que concluye en 1930, terminó de desestructurar el mercado interno, creándose luego de la Guerra del Chaco economías particulares, apoyadas en nuevas tendencias proteccionistas. Sin embargo, como veremos más adelante, para el caso específico de ciertos productos de

consumo popular, el mercado interno llegará prácticamente hasta hace unos veinte años atrás.

Nosotros analizaremos exclusivamente el caso de la coca y su relación con un comercio regional más allá de las fronteras bolivianas, en tres períodos claramente establecidos en los documentos de aduana encontrados en el Archivo de La Paz. El primer momento es 1850, inserto en plena etapa de crisis de la economía boliviana y época del gran auge de las políticas proteccionistas. El segundo momento es 1900-1901, comienzo de los gobiernos liberales y época de un amplio desarrollo del comercio hacia el exterior, libre de trabas. Significa también la época de paso de la economía de la plata a la del estaño. El tercer momento es 1940-50, cuando, luego del conflicto del Chaco, las políticas liberales caen en crisis, produciéndose un nuevo intento proteccionista de "defensa de los recursos naturales y de los productos nacionales".

1850. PROTECCIONISMO Y MERCADO REGIONAL

José María Dalence, en su libro "Bosquejo Estadístico de Bolivia", escribía en 1845: "De los 441.927 cestos de coca que dan los Yungas de La Paz, solamente salen al exterior 8.500 cestos, esto es 7.300 al Perú y 1.200 a la República Argentina" (Dalence; 1975:277). Si bien estos datos tienen un error, ya que en otras páginas del libro se cita una cantidad de 7.851 cestos que salen al Perú, se puede fácilmente determinar que únicamente se sacaba fuera de las fronteras bolivianas algo más del 2 por ciento de la producción de coca; de esta cantidad, el 86 por ciento iba al Perú y el 13 por ciento a la Argentina. Dalence consideraba este mercado como exportación, aunque se trataba en realidad del antiguo espacio peruano. No existían aún mercados nacionales verdaderos, delineados por fronteras políticas[3].

Un documento, encontrado en el Archivo de La Paz, nos muestra la dinámica del mercado de la coca en 1850. Se trata del Libro de contribución patriótica que se cobraba a la coca que salía

del país. El documento consigna únicamente partidas hacia el Perú, no así hacia la Argentina, por lo que podemos deducir que este comercio se lo hacía en dos etapas, utilizando un centro intermedio dentro de Bolivia.

El cuadro Nº 1 nos muestra el comercio de coca con el Perú y sus principales centros de distribución. Si lo analizamos detenidamente, vemos que la coca boliviana (exclusivamente de los Yungas de La Paz) surtía principalmente dos zonas del Perú, el Altiplano aledaño al lago Titicaca y los valles de Tacna y Moquegua, zonas que, por otro lado, tenían una larga tradición de intercambio con el Altiplano boliviano, desde épocas anteriores a la conquista.

CUADRO Nº 1

DISTRIBUCION DE COCA BOLIVIANA EN EL PERU, ENERO DE 1850

DESTINO	CESTOS	PARTIDAS	%CESTOS	%PARTIDAS	CESTOS/PART
Tacna	280	12	24	13	23
Ilabe	432,5	33	37	38	13
Moquegua	100	7	8,7	10	14
Acora	212,5	19	18	21	11
Juli	23,5	2	2	2,3	12
Pisacoma	6	1	0,5	1,2	6
Zepita	20	5	1,7	5,8	4
Puno	40	3	3,5	3,5	13
Otros	31	4	2,7	4,6	8
TOTAL	1.145	86			

FUENTE: ALP/AAD. Libro de contribución patriótica, 1849-1850.

Es fácilmente explicable que los indígenas de las zonas de Puno, Ilabe o Acora prefirieran utilizar la coca de Yungas, ya que la distancia es menor que hacia el Cuzco. Por otro lado, se encuentra en las zonas productivas una fuerte "migración" de peruanos que iban a Yungas generalmente como trabajadores eventuales; muchas veces se quedaban en la región, estableciendo contactos familiares y económicos permanentes[4]. Dentro de este contexto, las transacciones eran muchas veces apoyadas por sistemas de trueque y reciprocidad. Dalence, que tenía una visión nacional del problema, se admiraba de que Bolivia "importe" papas y chuño del Perú, sin tomar en cuenta que, posiblemente, éste era el producto con el que intercambiaba la coca.

La necesidad de intercambio hacía también que los centros de Tacna y Moquegua compraran coca boliviana, a pesar de la competencia de la del Cuzco y Paucartambo. Estas dos zonas eran las principales proveedoras de vino y aguardiente a Bolivia, por lo tanto, posiblemente, los comerciantes aprovechaban el viaje de vuelta para llevar algo de coca.

La relación de cestos/partidas nos permite determinar aproximadamente el nivel de comercilización. Como vemos, en el Altiplano peruano, el número de cestos que se traslada en cada viaje es menor que para Tacna, tratándose de un mercado regional, en el primer caso, y de uno interregional en el segundo.

Si bien este pequeño comercio seguía articulando el antiguo espacio colonial, hay que tomar en cuenta que movilizaba mucho menos capital que las nuevas industrias peruanas como el guano y la lana que participaban del mercado mundial. Esta persistencia, aunque importante desde el punto de vista de un mercado interno, se había ya debilitado frente a un fuerte impulso centrífugo y posiblemente se hubiera debilitado aún más sino fuera por la existencia de la moneda feble boliviana que, como ha anotado Antonio Mitre, constituía en esos años la base del mercado interno con una circulación que sobrepasaba las fronteras.

1900-1901. LIBERALISMO, MINERIA Y MERCADO REGIONAL

La segunda mitad del siglo XIX va a encontrar a los tres países que nos ocupan (Bolivia, Perú y Argentina) con realidades muy diversas entre sí. La unidad colonial se ha debilitado casi totalmente, dando lugar a nuevas visiones políticas. Los centros de Lima y Buenos Aires, que empezaron a cobrar importancia desde los últimos años coloniales, se constituyeron en verdaderos polos que iban absorviendo cada vez más el mercado, desestructurando el antiguo "espacio peruano". A ésto se va a sumar el auge del comercio de exportación y el ingreso de capitales europeos, desarrollando nuevas industrias ligadas al mercado mundial. Si bien Bolivia, en esos años, había perdido su salida hacia el mar, ésto no impidió que, en menor grado que en sus vecinos, el capital mundial haya apoyado la industria extractiva minera, consolidando un segundo auge de la plata.

El mayor porcentaje del comercio participaba del mercado mundial, aunque algunos artículos, sobre todo agrícolas y de consumo tradicional, articulaban aún el antiguo circuito. Los Boletines de estadística de la época mostraban que, del total de las exportaciones bolivianas, los productos agrícolas llegaban al 19 por ciento; sin embargo, el 92 por ciento de éste lo constituía la goma elástica, que era un producto que iba a un mercado mundial. Así, los productos que circulaban en un mercado regional cubrían únicamente el 1,52 por ciento del valor total de las exportaciones bolivianas.

De esta cantidad, la exportación de coca era indudablemente la más importante, alcanzando al 71 por ciento del valor de las "exportaciones" dentro de la región[5].

Tomando como base otro documento del Archivo de La Paz, el Libro de Exportación de la Aduana de la Coca, el cual anotaba toda la coca que salía de la ciudad de La Paz, podemos tener una idea de todo el recorrido del producto, sus principales centros de

distribución y de consumo. El cuadro Nº 2 nos muestra lo siguiente:

CUADRO Nº 2

CENTROS DE DISTRIBUCION Y CONSUMO DE COCA. 1900

CENTRO	PORCENTAJE
Potosí	28,7
Uyuni	12,8
Challapata	12,8
Oruro	8,8
Tupiza	4,3
Talina	4,1
Umala	2,8
Pacajes	2,7
Sucre	2,5
Altiplano peruano	2,2
Tacna y Moquegua	1,8
Machaca	1,4
Colquechaca	1,1
Europa y EE.UU.	1
Otros	14,8

FUENTE: ALP/AAD. Libro de exportación de coca, 1900.

Como podemos ver, el envío de coca hacia el Perú, a pesar de la gran competencia de su propio producto, representa el cuatro por ciento; ésto significa un aumento del 100 por ciento de lo que se enviaba a mediados del siglo XIX. También podemos notar que las regiones articuladas mediante la coca boliviana continúan siendo el Altiplano peruano, Tacna y Moquegua. No se encuantran en este año partidas hacia la Argentina. Esto no significa indudablemente que no existía un comercio, sino que, debido al tipo de transporte,

por medio de arrieros, la coca que iba a la Argentina debía pasar antes por otros centros de distribución, en este caso Tupiza, donde pagaba su respectivo impuesto. Esto nos lleva a determinar que se exportaba hacia la Argentina alrededor del 4 por ciento de la producción.

Sin embargo, los principales centros de consumo eran, como se puede ver, las minas: Potosí, Oruro, Uyuni, aunque hay que tomar también en cuenta que, desde este último centro, una proporción salía aún en estos años hacia el Norte de Chile, donde era consumido por los bolivianos que trabajaban en las salitreras[6].

Si bien el comercio de coca con el Perú se ha intensificado, el grado ha sido aún mayor con el Norte Argentino, produciéndose un lento desplazamiento de los centros de gravedad del comercio hacia el Sur. Los pueblos tradicionales del Altiplano han sido desplazados por el pueblo de Uyuni, estación del primer ferrocarril boliviano y centro de distribución a varias minas de los alrededores. Asimismo, han surgido como centros de distribución los antiguos pueblos de Challapata y Tupiza, en la ruta hacia el Sur. Sin embargo, el gran centro continúa siendo, como en la época colonial, el mineral de Potosí.

1940-50. MIGRACION, MERCADO REGIONAL Y PROTECCIONISMO

Tres elementos van a influir entre los años 1900 y 1940 en el comportamiento del mercado regional de la coca y son: en primer lugar, el triunfo de una economía exportadora en los tres países. Argentina, con un gran desarrollo industrial, el Perú, con una economía también ligada al mercado mundial y Bolivia como exportadora de estaño. Este hecho va a desestructurar, no tanto en los hechos aunque sí en los conceptos, el antiguo mercado regional. El segundo elemento es la construcción de vías férreas que en Bolivia se realiza sobre todo entre los años 1900 y 1920. El ferrocarril va a terminar con el comercio de arriería en las rutas troncales, con el pequeño mercado indígena y, sobre todo, con el

comercio de mulas de Tucumán, resabio del comercio colonial que se mantenía aún fuerte al empezar el siglo XX. Un tercer elemento, quizá el que permita directamente la persistencia de este mercado, es el proceso masivo de inmigración de indígenas bolivianos a los ingenios de caña de Salta y Tucumán.

Si bien los pobladores originarios del norte argentino eran acullicadores, es decir, mantenían la costumbre de masticar la coca, el comercio era muy pequeño; sin embargo, a partir de los primeros años del siglo XX, cuando empezó la migración, primero de grupos chiriguanos y luego de campesinos quechuas de Potosí, Chuquisaca y Tarija, el comercio con la Argentina aumentó considerablemente. Hacia 1930, los envíos a la Argentina llegaban al 10 por ciento de total de la producción de coca[7].

Va a ser por estos años que Chile, presionado por la campaña internacional para reducir el consumo y la producción de coca, prohiba el ingreso de coca boliviana por sus fronteras; al mismo tiempo el Perú, con una producción que llegaba al doble de la boliviana, ingresaba al mercado mundial de la coca exportando a Europa y Estados Unidos cantidades apreciables de hojas y de cocaína básica para usos legales. Unicamente Bolivia, la cual no producía cocaína, veía limitado su mercado y encontró en el mercado argentino una opción para equilibrar la oferta y la demanda.

La documentación primaria para analizar el comportamiento del comercio de la coca es escasa hasta 1942, año en que se crea la Aduana de la Coca, dependiente de la Prefectura de La Paz; sin embargo, fuentes secundarias nos dan datos sobre que ya en ese tiempo se había modificado el antiguo circuito con el Perú: ya no iba coca boliviana, sino que la peruana ingresaba de contrabando aprovechando su menor precio.

A partir de la creación de la Aduana de la Coca, una de sus mayores preocupaciones va a ser el controlar el ingreso de coca peruana, tanto la que se quedaba en el país como la que, compitiendo

con la boliviana, llegaba a la Argentina. Por este motivo, la Sociedad de Propietarios de Yungas y la Aduana de la Coca mandaron un inspector general a La Quiaca para realizar un análisis sobre el problema. El informe anotaba que la pésima calidad de la coca peruana impedía que tuviera una cotización en el mercado argentino y que la venta de esta coca, que había llegado a cubrir el 15 por ciento del total ingresado por la Quiaca, servía para que los comerciantes la mezclaran con coca boliviana, "con lo cual los comerciantes que a este negocio se dedican obtienen pingües utilidades"[8], ya que la coca del Perú valía un tercio menos que la boliviana. Los comerciantes de La Quiaca habían comprado la coca peruana en la misma ciudad del Cuzco.

Siguiendo una clara política proteccionista y presionada por la Sociedad de Propietarios de Yungas, la Aduana de la Coca fue aumentando paulatinamente los impuestos que gravaban la coca del Perú; si en un primer momento el impuesto fue fijado en un 500 por ciento, éste subió luego al 1.250 por ciento, y el año 1947 al extremadamente prohibitivo impuesto del 2.000 por ciento. Asimismo, cuando el 15 de junio de 1948 se firmó un tratado con el Perú, por el cual la coca de ese país pagaría el mismo impuesto que la boliviana, la Sociedad de Propietarios escribió que ella haría las gestiones necesarias para defender sobre todo al producto boliviano[9].

Otra forma que utilizó la Sociedad de Propietarios de Yungas para controlar el mercado argentino, no sólo contra la competencia peruana sino también contra la coca de "rescate", es decir, la producida por los indígenas, fue la constitución de una Sociedad Anónima, la Corporación de Productores de Coca de Bolivia y la posterior firma de un contrato entre esta sociedad y el Instituto Argentino de Promoción de Intercambio, por el cual se establecía que a partir de la firma del contrato (1948) hasta el 31 de diciembre de 1952, la Corporación se comprometía a entregar anualmente 500.000 Kgs. de hojas de coca de Hacienda. Este convenio no se llegó a realizar debido a conflictos para fijar el precio de venta, sin embargo, pretendía ya establecer una especie de monopolio sobre el

comercio. Esta situación era aún más conflictiva si tomamos en cuenta que en esos años la coca de hacienda representaba únicamente el 17 por ciento del total de la producción de coca en Yungas.

El año 1949, la Organización de Naciones Unidas mandó una comisión para el estudio de las hojas de coca al Perú y Bolivia. El fin del estudio era demostrar "científicamente" que el acullicu era malo para la salud del hombre andino y que, por lo tanto, debía limitarse su producción y consumo. Como resultado de sus visitas, presentaron un informe, en base al cual, podemos analizar la dinámica del comercio de coca en el mercado regional.

El cuadro Nº 3 nos muestra la dinámica del comercio de coca, su producción total y el porcentaje que se exporta. Cabe anotar aquí que, para esos años, más del 90 por ciento de lo que se exporta va al Norte Argentino.

CUADRO Nº 3

RELACION ENTRE PRODUCCION Y EXPORTACION DE HOJAS DE COCA

AÑO	PRODUCCION KGS.	EXPORTACIONES KGS.	PORCENTAJE
1944	4.651.000	444.064	9,5
1945	4.434.000	417.178	9,4
1946	4.857.000	418.122	8,6
1947	4.533.000	385.714	8,5
1948	4.299.000	361.358	8,4

FUENTE: ONU. Informe de la Comisión de Estudio de la Hoja de Coca; mayo de 1950, pág. 91.

COMERCIANTES BOLIVIANOS Y ARGENTINOS

La coca salía de las zonas productivas mediante dos sistemas: la coca de hacienda era comerciada directamente y trasladada por

fleteros a los centros de consignación en la ciudad de La Paz. La mayoría de estos centros pertenecían también a los grandes hacendados. Los propietarios de las casas de consignación o, en su caso grandes comerciantes, se encargaban de trasladar la coca en vagones completos de ferrocarril hasta la localidad de Villazón, donde se debía pasar por la aduana y pagar todos los impuestos correspondientes.

Por su parte, la coca de rescate era comprada en los mismos centros productivos por comerciantes rescatistas, quienes sacaban el producto a la ciudad y lo comercializaban en los tambos. El mediano comerciante compraba esta coca y la revendía en los pueblos y los centros mineros; la coca de rescate generalmente no era exportada.

En el puesto fronterizo de Villazón, la coca era vendida a las grandes casas comerciales de La Quiaca, de las cuales las más importantes eran: Gonzáles Díez, Cuadrench Hermanos, Costa Bach & Co. y Casimiro Bach, quienes tenían prácticamente el monopolio del comercio con la Argentina. Por el lado boliviano, los principales comerciantes eran Faustino Reynaga y Killman, Bauer & Co.

Muchas de las casas de consignación que se dedicaban al tráfico con la Argentina, establecieron también empresas de importación de productos argentinos, convirtiéndose así en los mayores abastecedores de abarrotes (harina, azúcar, aceite) de la ciudad de La Paz; posiblemente éstos eran los productos que les permitían justificar económicamente los viajes de retorno desde la frontera.

CONCLUSIONES

La persistencia de circuitos económicos coloniales, establecida ya por varios investigadores, es mucho más fuerte para productos como la coca, la cual, al ser un producto de consumo casi exclusivo de los grupos indígenas, logra mantener por mucho más tiempo sus propios circuitos.

Así, en una época en la cual el antiguo espacio económico peruano no es más que un hecho histórico, la coca, un producto andino, con consumidores andinos, sigue articulando un espacio también andino.

El "espacio económico peruano", conceptualizado por el propio Sempat Assadourian como "un espacio lento y pesado en sus movimientos, pero no estático" (Assadouridan; 1982:113), sufre un lento desplazamiento hacia el Sur para el caso específico de la coca, respondiendo a la formación de nuevos polos de desarrollo en el Norte Argentino.

NOTAS

1. Carlos Sempat Assadourian, en "El sistema de la economía colonial. Mercado Interno, regiones y espacio económico", analiza la importancia específica del mercado interno en la economía; Garavaglia, utilizando el caso específico de la yerba mate del Paraguay, en su libro "Mercado interno y economía colonial", analiza la red de vínculos económicos y señala las etapas de la vinculación en el mercado; por su parte, Laura Escobari de Querejazu, en su libro "Producción y comercio en el espacio Sur Andino", describe fundamentalmente las rutas y los sistemas de comercio.

2. Erick D. Langer, en "Espacios coloniales y economías nacionales: Bolivia y el Norte Argentino", sustenta la hipótesis de la persistencia de los antiguos circuitos y la consolidación económica de los estados latinoamericanos recién hacia la década de 1930.

3. Langer, Erick, op. cit.

4. Soux, María Luisa: Historia generacional de una comunidad yungueña. Cuchumpaya 1804-1870 (1989). En este trabajo se puede demostrar la presencia en las comunidades yungueñas de inmigrantes temporales del altiplano boliviano y peruano que se entroncan con familias tradicionales de la comunidad, llegando en muchos casos, a lo largo de una generación, a tener puestos de responsabilidad dentro de la comunidad.

5. Soux, María Luisa, en la tesis de licenciatura "Producción y circuitos mercantiles de la coca yungueña" (1987), págs. 24-26, basado en los Boletines de la Oficina Nacional de Estadística, años 1903 y 1904.

6. Fernández, Nicanor: "La coca boliviana", Sociedad de Propietarios de Yungas, 1932. Sostiene la necesidad de defender el consumo de coca y demuestra el hecho de que en Bolivia no se producía cocaína. Dice que en Chile, la coca era consumida por los "peones de las salitreras".

7. Cálculos basados en la producción aproximada de coca (300.000 tambores) y los datos sobre la entrada por la Aduana de la Quiaca en el año 1930. Los datos de lo recaudado en Villazón son menores debido posiblemente al contrabando.

8. Archivo de La Paz. Fondo Aduana Agropecuaria Departamental (antes Aduana de la Coca); informes; 1943.

9. Archivo de La Paz. Aduana Agropecuaria Departamental; Correspondencia con oficinas particulares; 1949.

BIBLIOGRAFIA

ASSADOURIAN, Carlos Sempt
1982 **El sistema de la economía colonial. Mercado interno, regiones y espacio económico,** IEP, Lima.

DALENCE, José María
1975 **Bosquejo estadístico de Bolivia,** 1851, reimpreso 1975, Imprenta Universitaria, La Paz.

FLORES GALINDO, Alberto,
Plaza Orlando y Oré Teresa
1978 **Oligarquía y capital comercial en el Sur Peruano (1870-1930),** en Revista AVANCES, Nº 2., pp. 145-166.

GARAVAGLIA, Juan Carlos
1983 **Mercado interno y economía colonial,** Ed. Enlace Grijalbo, México.

ESCOBARI DE QUEREJAZU, Laura
1985 **Producción y comercio en el espacio Sur Andino,** La Paz.

GLAVE, Luis Miguel
1986 **Agricultura y capitalismo en la sierra sur del Perú (fines del siglo XIX y comienzos de XX),** en ESTADOS Y NACIONES DE LOS ANDES, compilado por J.P. Deler y Y. Saint Geours, IEP, Vol I, pp. 213-243.

LANGER, Erik D.
1987 **Espacios coloniales y economías nacionales: Bolivia y el Norte Argentino. (1810-1930),** en SIGLO XIX, Revista de Historia, Nº 2, vol. 4, México, pp. 135-160.

MITRE, Antonio
1986 **El monedero de los Andes. Región económica y moneda boliviana en el siglo XIX,** Hisbol, La Paz.

ORGANIZACION DE NACIONES UNIDAS
1950 **Informe de la Comisión de Estudio de las Hojas de Coca,** Lake Success, Nueva York.

RUTLEDGE, Ian
1987 **La integración del campesinado de tierras altas en la economía azucarera del Norte de Argentina. 1930-43.** En "La tierra y la mano de obra en América Latina", compilada por Kenneth Daucan y Ian Rutledge, FCE, México.

SOUX, María Luisa
1987 **Producción y circuitos mercantiles de la coca yungueña. 1900-1935.** Tesis de licenciatura (inédita).

SOUX, María Luisa
1989 **Historia generacional de una comunidad yungueña. Cuchumpaya 1805-1870** (inédito).

Therese Bouyse Cassagne. LLUVIAS Y CENIZAS: DOS PACHACUTI EN LA HISTORIA, HISBOL, La Paz, 1988, 228 pp.

La aproximación a la existencia histórica de un pueblo implica buscar una visión de conjunto de la histora de los acontecimientos y de las representaciones ideológicas de esa existencia histórica. Esto llama la atención sobre dos hechos fundamentales: cada cuerpo cultural representa un proceso histórico, cuyos elementos interactúan en constante transformación y readecuación; y el objeto de la labor historiográfica -la sociedad- es un sujeto, que a la vez que interactúa con otros sujetos -otras sociedades que resultan así, parte constitutiva de su ser- está dotado de plena personalidad. Estas consideraciones obligan a una labor historiográfica comprometida con la interpretación de los contenidos y consciente de que la priorización de uno de los aspectos de la realidad socio-histórica no es válida por sí misma, sino por constituir un camino más a tal aproximación: "la historia religiosa es simplemente Historia" (p. 15).

La obra en cuestión intentaría reconstruir la historia de un concepto andino, profundamente ligado a tradiciones religiosas muy antiguas: "pachacuti". El punto de partida coincide con la particular concepción andina del tiempo y el espacio: "la pacha". Inspiran la obra dos de los "pachacuti" evocados por Guaman Poma.

Al desarrollo de cada uno de ellos responde precisamente la división de la obra en dos partes: "Lluvias" y "Cenizas". El primero, se relaciona con la aparición del río Desaguadero,

evocando el "diluvio" y los albores de la historia andina; el segundo, con la erupción del volcán Huaynaputina en 1600. Dos contextos históricos y religiosos muy distintos, cuyo denominador común inmediato es la figura del Dios Tunupa, en tanto divinidad profundamente asociada a los "grandes" acontecimientos "cósmicos".

Por una parte, está el ámbito lacustre del Titicaca, microcosmos -en tanto espacio ligado a la génesis de los pueblos- evocado en el mito, cuyo control se interpreta como implicando el de los dioses, las riquezas y la capacidad de unir las dos mitades antagónicas del universo, y por tanto, la posibilidad de una reputación que hubiera atraído a los diversos pueblos (Ej.: aymaras). Por otra, el Colesuyu, significativo para el "puquina pampa", revelador éste, de estrechos vículos entre el Collasuyu y el Colesuyu, y del compartido culto a los muertos.

En efecto, enfoques locales, pero paralelamente -y he aquí lo más valioso del aporte- se comprende que ni los dioses, ni los mitos son atemporales o válidos en sí mismos, y que éstos, la generalidad de estructuras mentales, y por tanto, las manifestaciones a que ellos conducen (Ej.: iconografía), revelan, no sólo reflexiones a partir del mundo sensible, sino principalmente procesos históricos. Se da pues un seguimiento historiográfico de larga duración que intenta sistematizar y resituar los significados, -en cuanto producciones culturales, materiales y espirituales (mitos)- en relación con las sociedades que los engendraron, y a todos éstos, en el contexto espacio-temporal (Ej.: geológico) y de interacción cultural que les corresponde.

En lo fundamental, se contextualiza, por medio de consideraciones geológicas, arqueológicas y míticas, el análisis de las diversas reacciones, indígena y española, frente a los cataclismos, desembocando en la evaluación de su interacción, gracias a la posibilidad de una "relación de espejo".

La explosión del Huaynaputina, como las consideraciones

acerca del carnaval occidental, permitieron cotejar dos concepciones espaciales parecidas, pero reveladoras de formas de religiosidad "paralelas". Surge un notable manejo del discurso bíblico y de los antiguos cultos paganos occidentales.

El "pachacuti", concepto indígena del tiempo, estudiado diacrónicamente, actuaría como concepto "operativo". Efectivamente, articula la obra, y al mismo tiempo se nos presenta en la categoría de lo divino y lo "cosmológico". Los pequeños "pachacuti" hablarían por la serie de cambios, ya meteorológicos, ya estacionales, o bien cotidianos (día/noche), y por los cambios entre aquellos animales acuáticos y terrestres "marcadores del tiempo", a saber: el "catfish", la serpiente y el sapo, que nos remiten a muy antiguas capas de población, y a procesos de interacción cultural. A su vez, los "pachacuti" mayores, se presentarían en términos de inversión y cataclismos, afectando el orden social y cósmico(alajpacha, acapacha, ukupacha). En vista de ésto, no hubiera estado demás alusión explícita a los otros "pachacuti" evocados por Guaman Poma, pero sobre todo, cierto desarrollo respecto al modo en que el auca pacha -revelador para este concepto- se inserta en este contexto; además, Tunupa jugó su papel dentro la cultura aymara. Por lo demás, la cosmovisión que implica tal concepto, lo hace privilegiado para revelar, en la documentación colonial, al ser indígena.

El intento de separar los significados y valores indígenas de los españoles, se vale además del reconocimiento de los primeros, como procedentes, en el ámbito lacustre, de tradiciones no siempre integradas y alusivas a distintas capas de población (Uru, Puquina, Aymara, Inca); y en general, de modificaciones sucesivas del paisaje étnico, lingüístico y cultural, fruto de la serie de "invasiones" en el altiplano como en los valles pacíficos, pero, en todo caso, respondiendo a una sensibilidad religiosa, a un sistema semántico.

En cuanto a Tunupa, cuyo sentido se relaciona con el inicio de la etapa final de subida de las aguas y, por tanto, con el florecimiento de la cultura Tiwanacota, admitiría sin embargo, la

posibilidad de una anterioridad histórica. A esto conviene agregar su asociación con el agua y el fuego de los mundos celeste y subterráneo, relacionándolos entre sí y con la tierra (aca pacha) -aspecto además común al sapo y especialmente a la serpiente.

Cabría un mayor desarrollo en cuanto a Viracocha, divinidad que manifiesta una larga tradición prehispánica, en la que llega a yuxtaponerse a Tunupa. Por una parte, ella es de interés respeto a los "hechizeros" yunga y a otra divinidad", el Inti; por otra, se ha afirmado que el apóstol Santo Tomás o San Bartolomé -que en la obra aparece como la traducción cristiana de Tunupa- se refiere al binomio Tunupa-Viracocha.

Al trazado de algunas etapas de cultos lacustres, ligados a los cambios del nivel del lago, incumben contenidos con probables ejemplos en los ídolos de Ilavi, Copacati y Copacabana. Se admite que la cronología seguida desde Chiripa hasta Tiwanacu es poco clara, aún así, vemos la necesidad de que la autora concreta sus conocimientos sobre los estilos "yaya mama" y especialmente "pajano".

Las afirmaciones sobre las migraciones aymaras, desde Chile, en el ámbito colla, se servirían de la hipótesis de Teresa Gisbert. El uruquilla surge como la lengua vernacular uru, cultura que la autora parece relacionar con la wankarani.

Se destacan cuatro proposiciones: la lengua Coli como lengua vernacular de por lo menos parte del sustrato yunga; la adopción del "Inti" por los incas, de los collas; un temprano asentamiento uru en la vertiente pacífica; el señorío colla del siglo XVI representaría una subsistencia de lo que en la época tiwanacota fue un todo, heredero de viejas culturas lacustres, que se extendió hasta la costa pacífica y que bajo el empuje aymara se fracturó, resultando los Callahuayas y señoríos más o menos aymarizados.

Llaman finalmente la atención, dos ideas: la privilegiada relación mítica y religiosa de gente del Collao y del Colesuyu con los volcanes, podría delatar un grupo "quizá" colla-puquina, extendido tempranamente "hasta o desde las vertientes pacíficas" respecto al altiplano (p. 191).

La serpiente, adorada por pueblos lacustres antidiluvianos y relacionada con la divinidad suprema de los puquina, se prestaría a una probable identificación con una llamada Titicaca en el Collasuyu que de equivaler al Antiviracocha del Andesuyu, llevaría a cuestionarse 'prosaicamente" sobre la difusión de tal motivo a partir de un antiguo sustrato de la selva o colindante con ella. Sabemos de la posibilidad de estrechos vínculos entre las manifestaciones mágico curativas y el Antisuyu. El término "colla" supone esos atributos. ¿Estaremos hablando de otro aspecto que apunte "prosaicamente" en dirección a ese tipo de afirmaciones?.

La primera idea guarda connotaciones más complejas. Ciertamente, tuvo el culto a los volcanes amplia difusión a lo largo de la costa pacífica; valdría la pena, sin embargo, no partir de una generalización sobre los mitimaes (durante el incario), que no parece del todo cabal.

Parte del mito y la iconografía indígenas se veran obligados a la reconstrucción en base a la metáfora y la metonimia. A las consideraciones arqueológicas y geológicas se suman algunas fuentes administrativas de interés demográfico y étnico, correspondientes a la época colonial temprana, y las crónicas. Estas, al conjugarse con las Cartas Annuas de los Jesuitas, sirven al seguimiento de los acontecimientos y connotaciones de la erupción volcánica. Las consideraciones lingüísticas iluminan en la identificación de unidades culturales y su interrelación. El seguimiento historiográfico se ve ilustrado por un mapa detallado sobre la repartición de lenguas en el Collao del siglo XVI, al que se adjuntan otros cuadros de carácter geológico, vulcanológico, geográfico e iconográfico. Finalmente, están aquéllos que, gracias a la esquematización, son útiles para explicar, ya un mito, ya las connotaciones de un ídolo y el filtro que representan los conceptos bíblicos y otras tradiciones occidentales.

La autora confronta la dificultad de fuentes pobres y parciales que remiten a una historia acumulativa; el lector, un desarrollo que refleja tal situación, dejando a su paso una serie de eslabones con multiplicidad de asociaciones, cuya dirección es difícil de seguir.

Importante es enfatizar la existencia de un tope para el sincretismo. Los mitos, la iconografía, y las hoy vigentes prácticas culturales y leyendas, a pesar de continuas reconstrucciones, tienen gran riqueza de contenidos, develables para quienes, en primer lugar, comprometen su labor con el requisito de cuidarla de la construcción de utopías. Creemos que éste es el principio que rige la obra que hemos venido considerando.

Cecilia Atristaín Verazaín
Centro de Investigacidones Históricas

María Rostworowski de Diez Canseco, HISTORIA DEL TAHUANTINSUYO, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1988, 302 pp.

Después de cuarenta años de investigaciones etnohistóricas y de realizar numerosos estudios sobre las culturas andinas, María Rostworowski nos entrega su libro Historia del Tahuantinsuyo, trabajo laborioso que tiene por objeto revisar y corregir errores de interpretación que han deformado la historia del primer Estado prehispánico establecido en los Andes.

Desbrozar los hechos reales de los imaginarios que se mezclan en el curso de la recopilación de Crónicas del Tahuantinsuyo, es una tarea nada fácil para la autora; con gran rigor intelectual, indaga crónicas y documentos inéditos, admitiendo sin embargo, que su propósito es casi inalcansable por dos motivos distintos y complementarios: "...el hábito andino de adulterar los eventos hace imposible relatar una historia verídica...", además de las tergiversaciones contenidas en las fuentes primarias por omisión, carencia de comprensión de los españoles o parcialización de algunos cronistas. La obra de Rostworwski analiza la ideología de los forjadores del Cusco y penetra en la composición estructural de la sociedad del Tahuantinsuyo, buscando dentro de ella las causas que determinaron el "colapso" histórico de esa compleja sociedad-Estado que hizo crisis y se fraccionó al producirse la invasión española.

Los argumentos que expone Rostworowski, para intentar este

nuevo enfoque y cuestionar los planteamientos tradicionalistas sobre la "materialización de una utopía, admirada por los europeos", abarcan todo el proceso de estructuración, auge y caída del Incario.

Omite el vocablo "Imperio", por considerarlo una transferencia eurocentrista, muy distante del concepto Estado-Poder que le otorga al Tahuantinsuyo. Realiza un análisis cronológico de los acontecimientos, estudiando, en primer lugar, el origen de la etnía inca, asentada en la antigua región del Cusco; etnía, según estudios arqueológicos, con raíces culturales de las tradiciones de Ayachucho, Nazca y Tiwanacu, cuyo potenciamiento obedece inicialmente, a los asaltos y guerras de rapiña a las etnías vecinas, lo cual les valió logros hegemónicos en su territorio, hecho que derivó en las guerras de conquista, expansión y consolidación del Tahuantinsuyo, llevadas a cabo por los incas más conspicuos.

En el campo sociopolítico, su análisis remarca el ejercicio de la "reciprocidad", concepto pre-inca, como arma de conquista complementaria a las campañas bélicas de mediana y larga duración. Ambas formas de penetración van ganando adeptos y súbditos entre los señores étnicos, caciques y algunos grupos tribales, a lo largo del territorio de la costa occidental de América, en la faja andina y serrana, desde el norte del Ecuador hasta la región del río Maule en Chile. Mientras se realizaba este proceso de expansión territorial, paralelamente se afianzaba en la capital, una organización teocrática y una sociedad dividida en estamentos, donde el clero y la élite, conformada por diez y seis panacas reales, que actuaban como facciones políticas, y diez ayllus custodios, provistos de poder y privilegios, se responsabilizaban por la continuidad y sucesión hereditaria del gobierno, al mismo tiempo que rivalizaban entre sí, en aquellos períodos en los que se elegía al nuevo Inca. Tanto el Inca, como las clases superiores, se aseguraban el fortalecimiento económico del Tahuantinsuyo mediante la utilización de la fuerza de trabajo de los estamentos inferiores de la sociedad, conforme a las necesidades del momento; Rostworowski menciona en estos peldaños jerárquicos a los curacas,

los yanacuracas, administradores, sacerdotes, mitmac, mamaconas y otros, concluyendo con "los piña" o prisioneros de guerra.

Rostworoski resume la capacidad excedentaria, marco de la potencialidad política y económica del Tahuantinsuyo, en tres fuentes de ingreso, que las interpreta como la medida de la riqueza y el capital, coincidiendo en esta apreciación con John Murra; ellas son: "...la fuerza de trabajo, la posesión de la tierra y la ganadería estatal". Paradógicamente, las dos primeras fuentes de riqueza se convierten en talón de Aquiles, o factores debilitadores de la sociedad-Estado Inca. A esta conclusión llega Rostworowski, después de analizar las presiones ejercidas por el gobierno central sobre las macro-etnías; con el objeto de incrementar la producción de excedentes, se recurre a mayores prestaciones de servicios o "mitas" para cubrir distintas áreas de producción, desde la guerra hasta la mita pesquera; se aumentan igualmente, los contingentes de mitmac hacia los territorios conquistados y de yanas destinados al servicio del Inca, de las huacas reales y panacas. Las exigencias para obtener nuevas tierras de cultivo destinadas al Inca, a la aristocracia capitalina y provincial y al Sol, se vuelven cada vez más apremiantes en la medida que crecía el universo del Incario y debían atenderse mayores exigencias de "reciprocidad", gastos de guerra y mantenimiento de los ejércitos.

Para concretar este trabajo de investigación, Rostworowski acude a fuentes primarias y secundarias, entre las cuales citamos: Visitas, Revisitas, Tasas, Ordenanzas y muchas otras inéditas, además de cuantiosa bibliografía actualizada. Las crónicas aludidas en este estudio son objeto de un cuidadoso análisis crítico; utilizando cuadros compartivos y una dinámica científica de investigación, descubre y censura la actitud de evidente parcialidad en las Crónicas de Garcilazo de la Vega y Betanzos, quienes, al escribir sus narraciones, continúan ligados sentimental y familiarmente al conflicto Huascar-Atahualipa. La fidelidad guardada a sus Panacas influye subjetivamente en la elaboración de la obra histórica, la misma que les impide tener equilibrio y ecuanimidad en sus posteriores juicios sobre los linajes, la duración de cada período

inca y la cronología de todo el tiempo que dura el Tahuantinsuyo.

En este punto, dos conceptos abstractos deben remarcarse puntualmente: el esquema dual en el mando de los ejércitos, en el gobierno de los curacazgos y en el pensamiento religioso, que nos conduce a pensar la utilización de este principio andino, por parte de los incas y, por lo tanto, la existencia de la "diarquía" y la "cuatripartición"; este concepto esta reflejado en el Hurin y el Hanan, mitad superior y mitad inferior, y en la consiguiente cuatripartición, que para el tiempo presente tiene un valor esquemático, constituyendo en el pasado el principio que regía todo el ordenamiento del mundo andino.

El otro concepto interesante que expone Rostworowski, se refiere a la dimensión tiempo; para los habitantes del mundo andino, esta medida tenía que ver con los ciclos biológicos o vitales, dentro de una repetición de los mismos en un continuo devenir, donde coexisten, al mismo tiempo, los principios de oposición y complementariedad, como son: el ciclo de la vida y la muerte, el ciclo de la primavera y el invierno, y el ciclo del día y la noche. Si planteamos este principio dentro de una concepción dialéctica, que por lo demás la autora no menciona como posibilidad, con un mayor acopio de datos e informaciones, la obra indudablemente se enriquecería, en su propósito de ser una interpretación del pasado con el auxilio científico de nuestro tiempo.

El nuevo enfoque de Rostworowski cumple su objetivo al desarrollar, en toda su obra, la tesis que modifica la historia tradicional sobre la fragilidad del Tahuantinsuyo a la llegada de los conquistadores; contrariamente a la historia tradicional, la autora busca y explica las causas de tal acontecimiento, en el seno mismo de las estructuras socio-política y económica del Incario.

Con meridiana claridad, divide estas causas en visibles y profundas; las primeras las identificamos con los enfrentamientos fratricidas internos y el impacto de la sorpresa y la superioridad tecnológica de los extranjeros; las causas profundas, que fueron

socavando sutilmente las bases mismas del incario, se pueden resumir así: falta de integración nacional dentro del Estado Inca, carencia de cohesión entre los grupos étnicos y el creciente descontento de los grandes señores provincianos frente a la política de apropiación desmedida de tierras y mano de obra. El proceso de aculturación, sostenido por el incario y trasmitido a todas las provincias, no fue suficiente para impedir que se cierre un ciclo histórico con la llegada de los españoles, el mismo que empezó con la derrota de los chancas y concluyó un siglo después, un día aciago del 16 de noviembre de 1532.

María Luisa Kent de Garret
Centro de Investigaciones Históricas

Marta Urioste de Aguirre. ZOILO FLORES Y EL FERROCARRIL DE MEJILLONES A CARACOLES. Tesis de Licenciatura, Carrera de Historia, UMSA, La Paz, 1979, 190 pp.

Según la autora, el tema central de su investigación fue la construcción del ferrocarril de Mejillones a Caracoles en el año 1873. Y, por supuesto, la fuente más importante que consultó era precisamente las cartas de correspondencia de Zoilo Flores Aponte, uno de los principales contratistas o, más bien, personajes de la empresa contratista encargada de la construcción.

En la primera parte de la tesis desarrolla el marco histórico-político de los conflictos del Pacífico Sur: los intereses de Inglaterra, la situación económica y política de Bolivia a mediados del siglo XIX, y, por último, la situación del Litoral por esa época.

En la segunda parte, nos dice que la intención es mostrarnos el proceso de la construcción del ferrocarril, examinado casi día a día durante el año 1873: la intervención inglesa en el Litoral junto a capitalistas chilenos en contra de los intereses de Bolivia, sobre todo de la Compañía de Salitres y Ferrocarril de Antofagasta, a la cabeza del empresario británico Guillermo Gibbs.

Nos dice que en el siglo pasado hay dos procesos claramente distintos. El primero que abarca los años 1810-1825, incluso hasta mediados del siglo. El segundo entre los años 1860-1925, que sería el ingreso de Bolivia -y los demás países- a la economía mundial. Junto al primer proceso tenemos el aspecto de hegemonía regional,

donde los Estados están definiendo sus fronteras y sus posibles influencias. El pacto Bolivia-Perú, en este proceso, es visto por los chilenos como un peligro. En el segundo proceso tendríamos lo que la autora llama la hegemonía continental. Los intereses ingleses crecían junto con su poderío en Europa. Apoyaron las independencias de los Estados latinoamericanos en contra de la corona de España. Fue una intervención indirecta e inteligente, buscando territorios, sobre todo, estables y sólidos económicamente, y en Chile encontraron las bases ideales para sus propósitos, ya que este país era el más ordenado y estable frente a sus vecinos. En 1840 se descubren los depósitos de guano y salitre en el Litoral boliviano; ese mismo año ya empiezan los problemas para el Estado boliviano, porque el interés chileno fue puesto de manifiesto en sus inversiones económicas. El año 1863 José María Achá dio la orden al congreso de declarar la guerra a Chile que es aplazada por un hecho fortuito: la corona de España decide recuperar sus antiguas colonias atacando. Bolivia tiene que formar parte de la "Unión Americana". El año 1866, durante el gobierno de Mariano Melgarejo, se firma el tratado de "Medianería", o sea, zonas de explotación comunes entre los grados 23 y 25.

El guano interesaba a Europa y EUA por la demanda ante la revolución de la agricultura que vivían. Por esa época, los intereses anglo-chilenos ya estaban bastante asentados. Figuras de empresarios como Enrrique Meiggs -norteamericano- y Puelma y Ossa -chilenos- comandaban la Sociedad Explotadora del Desierto de Atacama, quienes en 1866 logran un contrato por 15 años de explotación. El año 1872 surge el interés boliviano por la construcción de un ferrocarril de Mejillones a Caracoles; pero la Melbourne Clark y Co., de capitales anglo-chilenos, alertaba al gobierno chileno de los peligros que ello significaba.

Caracoles producía plata y, lamentablemente, se encontraba entre los paralelos 23 y 25; el gobierno boliviano tuvo que compartir no sólo guano y salitre, sino también plata con las empresas extranjeras, por los decretos de 1866. El Litoral prácticamente no tenía comunicación con el interior de la

República. El correo funcionaba mejor por mar que por tierra. A los ojos de todos, el ferrocarril era el medio ideal para esta zona árida y sin agua. El ferrocarril abarataría los costos comerciales y de explotación. Ya desde mediados del siglo XIX hubo tentativas para construir. En 1863, Achá autorizó la colocación de un empréstito y Aramayo logró interesar a empresarios ingleses; sin embargo, no prosperó la idea. Otros intentos de 1868 y 1871 también fracasaron.

La idea de construir el ferrocarril de Mejillones a Caracoles tuvo el objetivo de controlar la exportación de minerales de plata, y transportar cargamentos necesarios, guano y salitre; todo bajo el control del gobierno boliviano. Fue atacada ferozmente por la Compañía de Salitres y Ferrocarril de Antofagasta, firma anglo-chilena. "Sus intereses económicos y de poder en la zona se ven seriamente amenazados". Esta Compañía se formó en 1872 sobre las bases de las concesiones otorgadas por el gobierno boliviano a la Melbourne Clark y Co.

Por otro lado, el papel que desempeñaba la poderosa casa Gibbs y Cía. fue decisivo, pues tenía intereses casi en toda la costa del Pacífico, en EUA y Europa, donde se encontraban sus principales oficinas.

"El 10 de julio de 1872, el gobierno boliviano había firmado con José Manuel Braun y a nombre suyo y de sus apoderados, el contrato de construcción del ferrocarril de Mejillones a Caracoles, obra que se haría en representación y a nombre del Estado Boliviano". Zoilo Flores Aponte nace el 27 de julio de 1838 en Santa Cruz, donde fue catedrático de filosofía y letras. Años más tarde se traslada a Cochabamba, donde estudia derecho y ejerce la cátedra en esta profesión. Luego se dirige al Litoral y se casa con doña Lastenia Lemaitre Loaiza con quien tuvo 11 hijos. Trabajó como abogado de la Empresa de Ferrocarril de Mejillones. Ministro Plenipotenciario de Bolivia en Lima, desde 1877 hasta la toma de Lima por los chilenos. Preso durante dos años después de la guerra. Miembro fundador del Partido Liberal. Fue alcalde de

La Paz. Murió en Santiago de Chile el 17 de octubre de 1916 a los 78 años; Zoilo Flores ya formaba parte de la empresa. En contra parte, la Cía. de Salitres se había adelantado, iniciando su propia obra el 8 de diciembre de 1872, en contra del gobierno de Bolivia, en Antofagasta. Ciertamente, la participación de Zoilo Flores, según la tesis, fue fundamental en cuanto a la defensa de los intereses del Estado Boliviano. Esta afirmación se hace patente por las distintas cartas que escribe a las diferentes autoridades del país.

Después de muchos problemas financieros, la empresa contratista se divide en dos: la firma de Watson y Meiggs y Marcial Martínez. En realidad decidían suspender operaciones. Zoilo Flores y Braun deciden continuar a cualquier costo. Finalmente, el 15 de septiembre de 1873, se suspenden definitivamente las obras. Braun ya no puede enviar más dinero. Watson, Meiggs y Martínez están decididos a no invertir ni un centavo más.

Dice la autora que el esfuerzo de 1873 por un grupo de empresarios y estadistas bolivianos, por construir una vía férrea entre Caracoles y el Puerto de Mejillones, fracasó debido al boicot y la intervención de la poderosa casa comercial inglesa-chilena Compañía de Salitres y Ferrocarril de Antofagasta, que tuvo no sólo influencia económica, sino también jurídica y diplomática. El 10 de agosto de 1866 se firma el tratado de límites entre Chile y Bolivia -régimen de medianería-. En Septiembre del mismo año se da la primera concesión para explotación de Salitre a Ossa y Puelma. En 1872 se amplían concesiones de la Melbourne Clark y Co., que poco después se convierte en la Compañía de Salitres y Ferrocarril de Antofagasta. En 1874 se firma el nuevo tratado aclaratorio de 1866.

Para terminar, sostiene que los liberales de fin de siglo, como Zoilo Flores, combatieron a los monopolios, buscando democratizar el ejercicio del poder y la acumulación de riquezas en Bolivia. El esfuerzo es exclusivamente estatal.

En este texto debemos considerar algunas deficiencias. Por

ejemplo, en la primera parte, cuando se refiere al marco histórico político, no nos da precisamente una idea clara del panorama, sobre todo, en el análisis de la realidad boliviana; pero si no tenemos en cuenta el rol jugado por el Estado boliviano y el conjunto de la sociedad, creo que tendremos una visión demasiado incompleta o parcial, en última instancia. Esto lo ligaría a la ambigüedad de los conceptos de "equilibrio" que nos ofrece cuando trata de acomodar la situación de Bolivia en el contexto de América Latina.

Las últimas conclusiones aparentemente nos muestran que el Estado boliviano tiene defensores sólidos, como los liberales, por tanto, el Estado boliviano ya no tiene contradicciones y puede definir sus propósitos y objetivos, incluso en contra de los monopolios. Conclusiones demasiado apresuradas. No se puede interpretar el comportamiento de la totalidad, ya sea Estado o partido, a partir de un actor como Zoilo Flores. Me parece grave.

Creo que el trabajo, sin embargo, está bien documentado, lo que le da fuerza a todas las afirmaciones, sobre todo, en el proceso de la construcción del ferrocarril, y también después de su suspensión.

Para neófitos en este tema, es una lectura necesaria, en sentido de abrirnos la curiosidad sobre esta trágica etapa y preguntarnos sobre el papel jugado por las clases dominantes en este proceso; creo que podríamos encontrar varias constantes a lo largo de nuestra historia. Por otro lado, está el papel del Estado -si es que hay Estado- y todo lo que ello significa histórica y sociológicamente. Finalmente, el papel de la sociedad, el tipo de lectura que tuvo el complejo humano frente a esa tragedia, que creo que significó una especie de castración histórica. En fin, tantos temas que podríamos preguntarnos a propósito de ese crucial momento.

Max R. Murillo Mendoza
CENTRO DE INVESTIGACIONES HISTORICAS

Cajías Magdalena. EL MOVIMIENTO OBRERO BOLIVIANO EN LA DESTRUCCION DE LA OLIGARQUIA Y EN LA ETAPA INMEDIATAMENTE POSTERIOR AL TRIUNFO DE LA INSURRECCION DE ABRIL DE 1952 (Tesis para optar al título de Licenciatura en Historia), FACULTAD DE HUMANIDADES - UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN ANDRES, La Paz, 1984, VI + 194 pp.

El trabajo reseñado se aboca al análisis del relievante papel desempeñado por el proletariado boliviano en la revolución de abril de 1952, en la que juega un rol protagónico, concretando la insurrección popular e impulsando luego, desde el nuevo gobierno, las conquistas de la revolución.

Pretende llenar una falencia en cuanto a los estudios existentes sobre el papel concreto desempeñado por el proletariado en las transformaciones de la sociedad boliviana, acaecidos a partir de ese proceso, bajo las interrogantes de en qué momento y bajo qué circunstancias asume el movimiento obrero este relievante papel, para lo cual, plantea la importancia de no caer en la formulación de postulados generales, sino, más bien, profundizar adecuadamente en el tema.

Como antecedentes que enmarcan estos cuestionamientos, introduce datos más generales sobre las características del estado oligárquico, del movimiento obrero anterior a la etapa

preinsurreccional y de las influencias ideológicas que éste recibe a lo largo del mencionado período.

El trabajo parte de la postulación de las siguientes hipótesis: la primera es aquella que expresa el postulado de que fue durante el período denominado del Sexenio (1946-1952) en que los obreros establecieron las bases que les permitieron llegar al momento de la insurección, a partir del elevado grado de desarrollo de conciencia del movimiento obrero alcanzado en su lucha antioligárquica y antiestatal, frente a la represión de las fuerzas coercitivas del estado.

En una segunda instancia está el hecho de que fue determinante para este proceso de concientización y avance sindical la conformación, alrededor de la década del 40, de federaciones obreras sectoriales altamente representativas de sus bases, cuyo principio fundamental de la independencia sindical dio lugar al desarrollo del carácter autónomo del movimiento obrero.

Finalmente, el postulado de que, como producto del determinante papel que jugó en la victoriosa insurrección de abril de 1952, el movimiento obrero tuvo una presencia preponderante en la nueva correlación de fuerzas, expresada en el co-gobierno MNR-COB, producto de la alianza entre proletariado y clase media. Siendo el co-gobierno su fórmula de participación en el Estado.

En una primera parte del trabajo presenta un marco histórico donde analiza los condicionamientos histórico-sociales de la revolución del 52, dando características generales del período oligárquico. Describe la conformación del país como enclave minero, que será fundamental para la consolidación de una incipiente burguesía minera del estaño, caracterizando, en términos generales, la estructura social existente al interior de este estado.

La concepción que plantea del estado boliviano del siglo XIX es la de una permanente disgregación existente entre, por una parte, el estado plenamente identificado con la oligarquía, y por otra, los sectores de la población boliviana marginados de la vida política y

económica. Es decir, la evidente falta de cohesión entre los conceptos de estado y nación bolivianos.

Es descrito el contexto de desarrollo del incipiente capitalismo en el país, en las primeras décadas del siglo XX, con la instauración de un tenue desarrollo, lento y dificultoso, pero dentro del cual, aún con esta debilidad estructural, tiene lugar el surgimiento del proletariado minero que será un importante protagonista en la historia boliviana y el objeto de estudio de la tesis en cuestión.

A decir de la autora, el proletariado minero se consolidó como un sector importante dentro de la vida nacional, a pesar de ser proporcionalmente poco numeroso con relación a otros rubros productivos del país.

Al analizar el desarrollo del movimiento obrero en la primera mitad del siglo XX, hasta 1946, resalta elementos tales como: la predominante participación de artesanos en las diferentes centrales obreras que intentaron aglutinar a los sectores de trabajadores, además de contar, claro está, con la presencia de ferroviarios y mineros que imprimieron al movimiento un indiscutible tinte clasista; las influencias externas que recibe, básicamente anarquistas y socialistas, tanto del mundo europeo como de países limítrofes como Chile y Argentina; el hecho de que el movimiento obrero, en su conjunto, empieza a hacer escuchar su voz en el ámbito nacional; y finalmente, el inicio de la recuperación de la actividad sindical luego de la Guerra del Chaco, así como un serio intento de unidad de las federaciones obreras, entre las que se destacan la FSTMB en 1944, y como el antecedente más directo de la creación de la COB, la Central Obrera Nacional (CON), en 1946.

El trabajo incluye el análisis de las influencias ideológicas internas que nutren al movimiento obrero, a partir de tres fundamentales vertientes: el POR, el PIR y el MNR, describiendo los procesos históricos de conformación de estos partidos y desglozando someramente sus principales planteamientos políticos. Expresa además, cuál fue, desde su perspectiva, la influencia real de

los mismos sobre el movimiento obrero y en qué medida contribuyeron a que en 1952 se produzca la insurrección popular.

Cabe destacar, sin embargo, que el análisis esbozado por la autora dista de esclarecer la complejidad de factores actuantes en este proceso y que, por otro lado, algunos de sus postulados requieren revisión.

Una segunda parte de esta tesis se refiere concretamente a la revolución de abril de 1952, y a las características y consecuencias de la liquidación del poder oligárquico en nuestro país.

Consigna la creación de la Central Obrera Boliviana (COB) el 17 de abril de 1952, y la inclusión de los denominados ministros obreros en el primer gabinete, luego de la insurrección, dando lugar al controvertido "co-gobierno" MNR-COB. Sin embargo, deja traslucir, en palabras de Sergio Almaráz, la idea de la ausencia en la naciente COB, de un espíritu de unidad y de un verdadero programa revolucionario de soluciones concretas para los problemas nacionales.

En la descripción de la nueva correlación de fuerzas plantea que, al interior del co-gobierno, afloraron contradicciones entre el partido de gobierno y las bases obreras que exigían la concreción de objetivos de mayor alcance; en síntesis, la profundización de la revolución. La COB defendía el carácter de su participación en el gobierno, pero carecía de una dirección propia. Sus métodos de lucha se plantearon básicamente en base a dos elementos: la acción legal mediante sus representantes obreros, ministros, alcaldes, contralores, etc., y la utilización de las milicias armadas como "fuente del poder obrero".

Por otra parte, sostiene que el MNR se caracterizó por contar con la presencia de distintos sectores que representaron, a su vez, distintos proyectos políticos, por lo cual, el partido gobernante llevó adelante la "Revolución Nacional" en un marco que permitió la consolidación de un estado capitalista dependiente y el

fortalecimiento de la burguesía como sector dominante.

Dentro de sus conclusiones consigna el hecho de que el estado de emergencia del 52 fue el producto de la alianza entre proletariado y clase media, manifiesta en el co-gobierno MNR-COB, que se había producido con anterioridad a la revolución, en oposición al enemigo común: la oligarquía, sin más punto de encuentro que la eliminación de la misma, pero con objetivos y proyectos de clase independientes.

El instrumento político de la clase media fue el MNR. La presencia obrera en el gobierno estuvo avalada por su participación en la revolución; el partido se vio entonces obligado a ceder en algunos planteamientos de las bases obreras al ser éstas la base de su legitimidad.

A nivel estatal, la alianza de clases debía necesariamente resolverse en favor de alguna de ellas, lo cual generó el proceso de arrinconamiento del movimiento obrero ante la desvirtuación de las conquistas de la Revolución.

La desvirtuación mostró a las claras que sólo se había destruido a la oligarquía, pero las estructuras de dominación se regeneraron, consolidándose Bolivia como un país dependiente dentro de la órbita del imperialismo norteamericano, postergando las aspiraciones de liberación de los sectores populares.

Metodológicamente, la autora basa sus formulaciones teóricas en la utilización de fuentes documentales, tanto primarias como secundarias: fuentes bibliográficas, documentales (decretos, discursos, programas políticos, documentos sindicales, de congresos, etc.), prensa y fuentes orales en pequeña escala.

Los cuadros que presenta constituyen, como recurso metodológico, una gran ayuda y una sintética guía, muy pertinente para la mejor comprensión del texto. Incluyen organizaciones obreras, congresos de trabajadores y congresos obreros, de 1908 a

1952. Como anexo, presenta un ilustrativo organigrama de la COB, donde consigna las organizaciones fundamentales.

Las conclusiones que desprende la autora de su análisis intentan ser la confirmación de las hipótesis inicialmente propuestas; sin embargo, resaltan algunos aspectos insatisfactorios en sentido de que las conclusiones, al margen de representar la apretada síntesis del cuerpo principal del trabajo, constituyen el abandono de las propuestas iniciales. Esto a partir de que, pese a ser el movimiento obrero como tal el objeto de estudio, en determinados momentos éste queda postergado y disminuido frente al énfasis que se da a la contextualización histórica y al elemento excesivamente narrativo e incluso anecdótico con que cuenta el trabajo.

El planteamiento en sí es bueno y de gran importancia, pero los resultados llegan por momentos a ser algo débiles y cuentan, aunque en pequeña medida, con algunas imprecisiones históricas.

Un aspecto importante del trabajo de Magdalena Cajías es la reconstrucción que hace de las circunstancias y el contexto en el que se va a desarrollar esta solidificación del movimiento obrero. Sin embargo, existe un mayor porcentaje de descripción y no así de interpretación, de lo cual se deduce que, en términos generales, los planteamientos son buenos pero la forma no parece ser la mejor.

En síntesis, el trabajo ofrece una contribución en sentido de llenar el vacío existente (para ese momento) en trabajos que resalten el papel preponderante y determinante que tuvo el movimiento obrero en el proceso insurreccional de abril de 1952. Sugiere, asimismo, una rica fuente de investigación futura que vaya a concentrarse en aspectos tales como la ideología, normas, valores y conciencia política del movimiento obrero.

Daniela García Chacón
Carrera de Historia

HISTORIA [illegible] de 30[illegible] [illegible] noviembre de [illegible] los Talleres de la Facultad de Hum[illegible] y Ciencias de la Educación, Av. 6 de Agosto Nº 2080 La Paz-Bolivia